والعود أحمدُ

مع ابتداء سنة ١٩٧١ تسلّم المشتركون في المشرق الكرّاسَ الأخير من مجلّد العام المنصرم - ١٩٧٠ - وفوجئوا بوريقة زرقاء، أُلصقت بالصفحة الأولى، تنقل إليهم خبرًا لم يدْعُهم إلى الارتياح. فقد جاء في الجزازة ما نصُّه: «بهٰذا العدد السادس والأخير لسنة ١٩٧٠ تتوقّف المشرق عن الصدور وستظلّ محتجبةً حتّى إشعار آخر».

ظروف قاهرة أملت آنذاك على الرهبانيّة اليسوعيّة عزوفها عن إصدار مجلّتهم العريقة، ولم يكن في النيّة سوى الانقطاع فترةً محدودةً من الزمن، للإفساح في المجال أمام بعض الترتيبات الإداريّة، ثمّ تعود المياه إلى سابق مجراها. إلاّ أنّ الحرب ما عتّمت أن عصفت بلبنان، وأصيب اليسوعيّون في مؤسّساتهم ورجالهم، فتأخّر موعد الظهور. ولّما كان التوق إلى العودة يتحفّز في القلوب والأذهان، فما إن لاحت في الأفق بوارق الهدوء الأمنيّ مع إمكانيّة الاستمرار في الصدور، حتّى تقرّر رجوع المشرق إلى الساحة. وخير دليل على ثبات النيّة، والوفاء على العهد بعد عشرين حولاً من الانحجاب القسريّ، أنّ محرّر الوريقة الزرقاء بالأمس هو عينه كاتب أسطر هذه الورقة اليوم! فعسى الوفاء يستمرّ عطاءً على عطاء لتعويض ما قد فات، واستثمار ما هو آت.

ولئن أبت المشرق إلاّ أن تعود إلى محبّيها، فلأنّها مؤمنة بأهمّيّة الاستمرار على خطّة السلف، لِما نتج عنها من ثمار وافرة أثقلت آلافَ الصفحات على

مدى اثنين وسبعين عامًا، وبضرورة شقّ سبل جديدة في الأسلوب والمضمون تُطوّر القديم وتكمّله.

فلا بدّ أوّلاً أن تحافظ المشرق على ما ثبّته الدهر في نهجها القديم، وستظلّ مجلّةً ثقافيّة جامعة تُعنى بشؤون الدين والدنيا، لا سيّما ما هو منوط بالشرق، تعالج الأدب والتاريخ واللغة والفنون والعلوم وتنشر المخطوطات المغمورة. وهي في كلّ ذلك إنّما تسعى إلى ملاحظة واقع ومظاهر الحياة الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فتحلّل التيّارات والتطوّرات، وتبدي الرأي وتتّخذ الموقف. وإلى ذلك ستجتهد في ترقّب علامات الأزمنة لاستجلاء المستقبل والمساهمة في تشييد بنائه، معتمدةً دائمًا أبدًا سابق شعارها: «إنّ الله نور وليس فيه ظلمةٌ البتّة»، مستندةً إلى الحوار أكثر منها إلى الجدال، مؤثرة الانفتاح والخروج إلى الآخرين على الانزواء والاكتفاء بالذات.

وممّا يدعو إلى التفاؤل وتوسّم الخير أنّ العناية الربّانيّة شاءت أن تعود المشرق إلى الظهور في هذه السنة إذ تحتفل الرهبانيّة اليسوعيّة بالذكرى الخمسمائة لولادة مؤسّسها إغناطيوس ده لُويُولا. فممّا تميّز به هذا القدّيس أنّه عايش عصر انتقال وتجدّد، لا بل إنّه ساهم في تجديد عصره ونقْله من القِدَم إلى الحداثة، كما أنّه أراد لرهبانيّته أن تتمطّى دومًا إلى الأمام وإلى الأفضل، لخدمة الإنسان في سائر أبعاده، فيتمجدّ الله بذلك أعظم تمجيد. ومعلوم أيضًا - أو غير معلوم لدى العامّة - أنّ المؤسّس سعى منذ بدايات رهبانيّته إلى إقامة الحوار مع العالم العربيّ والإسلاميّ، فبادر إلى إرسال رهبانه شطرَ الشرق وأسّس في الغرب - في روما وصقلّية - معاهد لتدريس اللغة العربيّة وآدابها. فنيّة مجلّتنا، والحالة هذه، أن تسير بهدْي روح إغناطيوس لتخدم العربيّة، والإنسان العربيّ، والمشرق، بجرأة وصدق وإخلاص ومحبّة.

أمّا ما ندفعه اليوم إلى القارئ، وهو المجلّد الخامس والستّون، فقد أردناه لائقًا بالذكرى المئويّة، متناسبًا مع أهداف العودة إلى الصدور. فقسمه الأوّل ملفّ خاصّ باليسوعيّين، يعالج جوانب من تاريخهم في المشرق، ويُبرز بعض المعالم من روحانيّتهم وأساليبهم التربويّة والثقافيّة. والقسم الثاني يدرس مواضيعَ وقضايا متنوّعة تبحث في واقعنا الدينيّ والإنسانيّ والفكريّ. والقسم

الثالث والأخير يستعرض بعض الدراسات والأبحاث التي صدرت في الأشهر المنصرمة، ممّا ترك أثرًا في واقعنا الثقافيّ.

وفيها نرجو القيام بأعباء الرسالة المتوخّاة خيرَ قيام، نسأله تعالى أن يسدّد خطانا، ويشدّ أزرنا، وإنّه سبحانه لَنِعمَ الوكيل.

المشرق

في هذه السنة تحتفل الرهبانيّة اليسوعيّة (٢٧ أيلول ١٩٩٠ - ٣١ تموز ١٩٩١) بمرور ٤٥٠ سنة على تأسيسها (١٥٤٠ - ١٩٩٠)، ومرور ٥٠٠ سنة على مولد مؤسّسها القدّيس إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ - ١٩٩١)، فتنتهز «المشرق» المناسبة وتنشر ملفًّا خاصًّا يتضمّن مجموعة مقالات تتحدّث عن الرهبانيّة اليسوعيّة في ماضيها والقريب من تاريخها، في روحانيتها وتطلّعاتها. فالأب كميل حشيمه، مدير المجلّة، يكتب عن إسهامات اليسوعيّين في «المشرق» منذ تأسيسها في السنة ١٨٩٨ وحتّى توقّفها عن الصدور في السنة ١٩٧٠. والأب سيمون ديكلو، وهو المعاون الأوّل للرئيس العامّ للرهبانيّة، يعرض لموضوع أساسيّ وراهن هو موضوع الروحانيّة الإغناطيّة في مختلف وجوهها وملامحها المميّزة. أمّا الأب شارل ليبُوا، من مصر، فإنّه اختار، بنظرة المؤرّخ وثقافته، أن يكشف بعض الصفحات المنسيّة من تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة في مصر، لا سيّما ما حصل في أثناء البعثتين البابويّتين لدى الأقباط في القرن السادس عشر. ومع الأب سامي خوري نطالع بعض الوثائق الثمينة التي تتناول علاقة الأديب الكبير إبراهيم اليازجي بالآباء اليسوعيّين والمطبعة الكاثوليكيّة. وفي الملفّ أيضًا مقال للأب فاضل سيداروس في «أسس التربية اليسوعيّة».

ومع هذه المناسبة الذكرى والاحتفالات التي رافقتها، جدّدت الرهبانيّة اليسوعيّة العهد بأن تكون الخادمة للكنيسة والإنسان. في هذا الإطار، يقول الأب كولفنباخ في حديث له إلى راديو الفاتيكان عن أهمّيّة هذه الذكرى: «الواقع أنّ القدّيس إغناطيوس والرهبانيّة اليسوعيّة ليس هما جزءًا من تاريخ الكنيسة فقط، بل جزءًا لا يتجزأ من تاريخ البشريّة. إنّي أدعو الرهبانيّة إلى تجدّد حقيقيّ على المستويّين الروحيّ والرسوليّ، لتلبية ما يطلبه الربّ منّا، وما تنتظره الكنيسة والبشر اليوم وغدًا تلبية فاعلة. ويضيف الرئيس العامّ أنّ البابا يوحنّا بولس الثاني، في كلمته إلى الرهبانيّة في ٣١ تموز ١٩٩٠، طلب منها

الاستمرار في العمل «لمقاومة الإلحاد بقوّة وفاعليّة»، و«وهو من الأخطار الكبيرة التي تهدّد مصير الإنسانيّة». وإلى جانب هذا العمل، دعا البابا الرهبانيّة إلى الإسهام في تحقيق ما رسمه المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ومثالها في ذلك «القدّيس إغناطيوس نفسه الذي ساهم في التعريف بالمجمع التريدنتيني الذي انعقد في أواسط القرن السادس عشر وفي تحقيق مقرّراته، وذلك، لمساعدة الأحبار الرومانيّين في ممارسة وظيفتهم السامية». ويضيف الأب كولفنباخ أنّ البابا دعا الرهبانيّة «إلى الاهتمام أيضًا بمبادرات المجمع الفاتيكانيّ الثاني في مجال الحوار المسكونيّ وتعميق العلاقات بالديانات غير المسيحيّة وحوار الكنيسة مع الثقافات والحضارات». وهذا كلّه ورشة عمل يحتّم على الرهبانيّة، عشيّة مطلع الألف الثالث، أن تكون ملتزمة الالتزام الكامل بقضايا الإنسان الأساسيّة.

اليسوعيّون ومجلّة «المشرق»
تاريخ وأعلام
(١٨٩٨ - ١٩٧٠)

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

١ - الإرهاصات

كتب الأب لويس شيخو في مقال نشرته مجلّة المشرق في مطلع كانون الأوّل سنة ١٩٢٧ وبعنوان «عمل المشرق في ربع قرن»، ما حرفه:

«كان أوّل ما فكّرتِ الرسالةُ اليسوعيّة في إنشاء مجلّة عربيّة تضاف إلى جريدة البشير، في أواخر السنة ١٨٩٦، فقدّمنا طلبًا رسميًّا إلى المراجع العليا في الآستانة عن يد والي بيروت نصوحي بك الذي تلطّف وأيّد طلبنا لدى دائرة المعارف في العاصمة.

«إلاّ أنّ هذا الطلب بقي مدّةً دون جواب. ولا عجب إذ كانت الدولة وقتئذٍ في عزّ استبدادها، والسلطان عبد الحميد يأنف من تعزيز الجرائد والمجلاّت، لا سيّما أن كانت في إدارة مَن يتمتّع ببعض الإنعامات والمعافيات الدوليّة.

«على أنّنا لم نقطع الرجاء من التماس الرخصة المطلوبة، فعدنا إلى مراجعة ذوي الحلّ والربط، وساعدَنا في ذلك بعضُ الأصدقاء من أدباء الآستانة من ذوي النفوذ (...) وكان أحد قدماء تلامذة كلّيّتنا المرحوم شكري باحوط ساعيًا في الأمر لدى بعض وجوه الدولة (...).

«فأتت هذه المساعي أخيرًا بنتيجتها المرغوبة في أواسط السنة ١٨٩٧ إذ أرسلتْ لنا المعارفُ رقيمًا رسميًا تمنح فيه الرخصة بنشر مجلّة علميّة أدبيّة فنّيّة تحت اسم ومسئوليّة كاتب هذه الأسطر»[1].

لدى قراءة هذا البيان المقتضب تتّضح لنا عدّة أمور، من أهمّها تاريخ بدء الإعداد لإصدار المشرق، وتعيين مديرها، والخطّة المرسومة للمجلّة بحيث تكون علميّة أدبيّة فنّيّة.

إلاّ أنّه لا بد هنا من تصحيح غلطٍ وقع فيه شيخو سهوًا لدى تحديده بداية معاملات الرخصة. فإنّه كتب في الخامس من حزيران ١٨٩٦ إلى صديقه العلاّمة الأب أنستاس ماري الكرمليّ ما تعريبه: «لم ننَلْ اليوم الإذن بإصدار مجلّتنا المشرق، وقيل لنا منذ شهرين إنّه لم يتبقّ إلاّ بعض الإجراءات والمعاملات»[2]. فيبدو من هذا الكلام أنّ تفكير اليسوعيّين في إصدار المشرق لم يكن في أواخر ١٨٩٦، بل قبل ذلك بأكثر من ثمانية أشهر. لا بل إنّهم باشروا في السعي إلى نيل رخصة المجلّة عدّة سنوات قبل ذاك التاريخ، على ما جاء في رسالة وجّهها يوم ٢١ حزيران ١٨٩٧ رئيس رهبانيتهم آنذاك في بلاد الشام، الأب بيار رُوِلُو، قال فيها ما تعريبه: «بعد أربع سنوات من الإلحاح لدى السلطان، حصلنا منذ وقت يسير على الإذن بإصدار مجلّة يكون هدفها الأساسيّ الدفاع عن الكنيسة المقدّسة»[3].

تبلورت إذن فكرة إنشاء المشرق حوالى سنة ١٨٩٢، إن لم يكن قبل ذلك التاريخ.

---

(١) المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٦. - زدنا الفواصل على نصّ شيخو.

(٢) «L'autorisation pour notre revue de l'*Orient* n'est pas encore accordée. Il y a deux mois on nous a dit qu'il n'y avait plus que quelques formalités à remplir» (*Archives des Jésuites*, Beyrouth, Dossiers Cheïkho).

(٣) «Après quatre ans d'insistance auprès du Sultan, nous venons d'obtenir l'autorisation de publier une revue dont le but essentiel sera de défendre la Sainte Eglise.» Sébastien Ronzevalle, *L'Imprimerie Catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient*, Beyrouth, 1903, p. 116

٢ - البدايات: شيخو (١٨٩٨ - ١٩٢٧)

أمّا تحقيق المشروع، فقد أوكل إلى الأب لويس شيخو. وكان هذا الراهب إذ ذاك دون الأربعين من عمره - إذ وُلد عام ١٨٥٧ -، وله من الشهرة في عالم اللغة العربيّة وآدابها قسطٌ وافر. فقد سبق وأصدر في ميدان الكتب الأدبيّة نحو خمسة عشر مصنّفًا، بدءًا بسلسلة «مجاني الأدب في حدائق العرب» التي شرع في طبعها عام ١٨٨٢ ببيروت ومجموع مجلّداتها تسعة بين نصوص وشروح. ومن مؤلّفاته الأدبيّة، على سبيل المثال لا الحصر: الأنوار الزاهية في ديوان أبي العتاهية (بيروت، ١٨٨٧)، أنيس الجلساء في ديوان الخنساء (بيروت، ١٨٨٨)، شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، في ستّة أجزاء جمعت ٩٣٢ صفحة (بيروت، ١٩٩٠). كما أصدر في باب اللغة مجموعة من الكتب النفيسة كمثل كتاب فقه اللغة للثعالبيّ وقد حقّقه ونشره في بيروت عام ١٨٨٥، وكتاب نزهة الطرف في مختصر الصرف (بيروت، ١٨٨٥)، وكتاب علم الأدب في أربعة أجزاء (بيروت، ١٨٨٦ - ١٨٨٧)، وسواها كثير. هذا فضلاً عن إصداره كتبًا أخرى دينيّة ومقالات وأبحاث أدبيّة وتاريخيّة نشرها في مجلّات اليسوعيّين بأوروبّا.

شمّر الأب شيخو عن ساعدَيْه وأجرى الاتّصالات بالكتّاب في بيروت، محلّ إقامته، وخارجها، وسرعان ما ظهرت المجلّة، بعددها الأوّل، في مطلع سنة ١٨٩٨. وتصدّرتها مقدّمة دبّجها مديرها وصاحب امتيازها بأسلوب منمّق، فيه من الجزالة والفخامة وبعض المقاطع المسجّعة ما يليق بخطورة المناسبة. وأوجز شيخو بمقتضب العبارة أهداف الصحيفة وشعارها والغاية من اسمها.

أمّا الهدف المنشود، فهو «وضع المقالات التي رأيناها أنسب لفائدة العموم وأوقع لديهم مع تهيئة عدّة فقرات ونُبذ جامعة لشذور آداب الدنيا والدين ومصنّفات تاريخيّة وفنّيّة ولغويّة وطبيعيّة وغير ذلك من المعارف لم نستثنِ منها سوى السياسيّة ومتعلّقاتها». ولئن وسّع أصحاب المشرق نطاق مجلّتهم إلى هذا الحدّ، فلأنّهم أرادوا في الواقع أن يضاهوا، لا بل يفوقوا، سائر المجلّات التي

كثُرت في تلك الأيّام ولم تنهج النهج الذي كانوا هم يبتغونه لا سيّما في الأمور التي تمتّ إلى الدين وإلى علاقاته بالعلم وشؤون العصر.

وأمّا الشعار المرسوم، فبيّنه شيخو بما يلي: «قد اتّخذنا لنا شعارًا قوله تعالى في رسالة يوحنّا الأولى (ف ١: ٥):

«إنّ الله نور وليس فيه ظلمة البتّة» إشارةً إلى أنّه عزّ وجلّ هو مصدر العلوم والمعارف وأنّ كلّ علم لا يستمدّ منه ولا يعود إليه إنّما هو ضلال بحت».

وعن تسمية المجلّة بالمشرق فقد جاء في المقدّمة: «إنّ اسم مجلّتنا الجديدة ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوّلة، إذ آثرنا باختياره أن نبيّن لأهل الوطن أنّ جلّ مرغوبنا التحرّي لكلّ الأبحاث المتعلّقة بالشرق والطوائف الشرقيّة ونفضّلها على سواها لئلا يُقال إنّ الغريب أدرى بما في البيت من أهله، لا سيّما ولا نزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها».

وقد أضاف شيخو إلى هذه الإيضاحات رغبته في رفد المجلّة بما يأتي به الغربيّون من شريف الأعمال ويبتكرونه من الاختراعات والاكتشافات في سائر الفنون ليكون أهل الشرق على بيّنة من أمورهم وتتوفّر عندهم على مثالهم أسباب العمران والتقدّم.

هذه الأهداف التي وضعها شيخو نصب عينيه، لم يحد عنها طوال الأعوام الخمسة والعشرين التي أشرف فيها على حياة المشرق، من بدء سنة ١٨٩٨ حتّى آخر عام ١٩٢٧ ـ مع انقطاع خمس سنوات بسبب الحرب العالميّة الأولى ـ. فقد سعى جهده لخدمة الشرق ورفع مستواه دينًا وعلمًا وأدبًا، يدافع عن الدين والحقّ دون هوادة، ويقدّم للعامّة والخاصّة، بقلمه وأقلام سواه، أجود المقالات في سائر المجالات.

وممّا لا شكّ فيه أنّ مشروع شيخو قُيّض له النجاح إلى أبعد الحدود، ومنذ بداية الطريق. فما إن صدرت أعداد المجلّة الأوائل حتّى هلّل لها المثقّفون، والأدباء الشرقيّون والمستشرقون، وكتب العلاّمة المستعرب الإيطاليّ كارلو ألفونسو نلّينو إلى شيخو يهنّئه قال: «إنّي أتتبّع ببالغ الارتياح اطّراد تقدّم

مشرقكم، وهي منذ اليوم أحد أقوى مراكز الثقافة في الشرق العربيّ»[1].

وسرعان ما تهافت المشتركون على المجلّة حتّى بات عددهم، سنة ١٩٠٣، أي بعد ستّة أعوام من انطلاقتها، يناهز الخمسمائة. كما أنّ عدد المجلاّت التي كانت تحصل عليها للمبادلة، زاد على الأربعة والثلاثين في أوروبّا وأميركا، فضلاً عن مجلاّت البلاد الشرقيّة[2].

تُرى ما كان السببُ لنجاح المشرق على هذا النحو البارز؟ هو في نظرنا متعدّد الوجوه. أوّلها توسيع اهتمامات المجلّة إلى الكثير من المواضيع. فقد تطرّقتْ، كما بيّنا سالفًا، إلى جميع ما يهمّ المثقّفين في تلك الأيّام وعرفت أن تكون أداةً تساهم في إرساء أسس النهضة الفكريّة والأدبيّة في الشرق[3].

ثمّ إنّ المجلّة أحسنت التوفيق بين الرصانة العلميّة والتبسيط المعمَّم فراعت الباحثين العلماء وقدّمت للمثقّفين العاديّين ما ينشدونه من معلومات أوّليّة أو عامّة.

وهناك أيضًا استمرار شيخو ثلاثين سنةً دون انقطاع على رأس المؤسّسة، يثبّتها بثباته ويدعمها بما ناله من خبرة متزايدة، وعلم متعدّد الوجوه والاتّجاهات، وقدرة عجيبة على التأليف والتحقيق والبحث والتنقيب، محبِّرًا مئات الصفحات كلّ سنة حتّى كادت المشرق أن تكون بمعظمها من إنتاج هذا العلاّمة الفريد.

إلاّ أنّه لا ينبغي تجاهل مَن ساهم إلى جانب شيخو في تحرير المجلّة. فقد عرف المدير أن يستعين بذوي الكفاية ولم يُعدم، في أيّ من الأعداد، مقالات لكبار المؤلّفين، بعضهم الكثير من إخوانه اليسوعيّين، ولسوف نتوقّف عندهم في مقطع لاحق.

(١) «Je suis avec le plus grand plaisir le progrès continuel de votre *Machriq*, qui est désormais un des centres les plus puissants de culture dans l'Orient arabe».
كميل حشيمه، من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو، في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) Séb. Ronzevalle, *op. cit.*, p. 133-134.
(٣) أطلب: جورج فايز سلوم، النواحي الفكريّة لمجلّة «المشرق» أيّام الأب لويس شيخو، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٠.

٣ - المرحلة الثانية (١٩٢٨ - ١٩٥٠)

توفّي لويس شيخو في ٧ كانون الأوّل سنة ١٩٢٧ بعد أن أنهى تحرير العدد الأخير من سنة المشرق الخامسة والعشرين، وانطوت برحيله مرحلة مميّزة من مسيرة مجلّته. ولئن غاب وجهه عن العيان فقد ظلّت ذكراه وروحه حاضرتَيْن في طيّات الصحيفة مستقبلاً على مرّ السنين.

خلف المؤسِّسَ بين ١٩٢٨ و١٩٥٠، أي في الربع القرن الثاني من حياة المشرق أربعة مديرين يسوعيّين تعاقبوا حينًا وتناوبوا حينًا آخر. وأوّل مَن تسلّم المشعل من شيخو كان المستشرق الأب هنري لامنس، أشرف على إدارة المجلّة من ١٩٢٨ حتّى غاية ١٩٣٣. وتناوب بعده الآباء رينه موترد René Mouterde، عالم الآثار اليونانيّة واللاتينيّة، وروبير شِدياق، وپُول كُورُون Paul Coron مدير المطبعة الكاثوليكيّة. وقد أُتيح لكلٍّ من الأوّلَين أن يتبوّأ الإدارة على دفعتَيْن، في حين أُوكلت المسؤوليّة إلى الراهب الثالث في أواخر زمن الحرب الكونيّة الثانية، إذ صدر من المجلّة أربعة أعداد خاصّة لم تُدخل في الحساب المتسلسل لسِنِي الصحيفة. وكان هؤلاء المديرون، لاسيّما الأجانب منهم، يستعينون بعددٍ من إخوتهم الرهبان أو معاونيهم العلمانيّين المثقّفين، أبرزهم الأديب العلّامة وتلميذُ شيخو وصديقُه الأستاذ فؤاد أفرام البستانيّ[1].

وممّا تميّزت به المشرق في المرحلة الجديدة أنّها قلّلت من المقالات الجدليّة على نحوٍ ملحوظ حتّى كاد أثرها يزول. ولا غرو، فالأيّام تبدّلت ومعها الذهنيّات، إذ هبّت روح الانفتاح بعد الحرب الكونيّة الأولى فتأثّرت به الطوائف الدينيّة والمدارس الفكريّة والسياسيّة. وتلاشت أيضًا، أو كادت، مقالاتُ التبسيط في المجالات العلميّة لعدم مسّ الحاجة إليها بعد ذلك، فالمدارس كثُرت، والعلوم الأساسيّة انتشرت، والمجلّات المتخصّصة وفّرت للقرّاء ما كانت مثيلاتُ المشرق تقدّمه لهم. وعلى العكس ازدادت المقالات التي تعالج الشئون الأدبيّة والتاريخيّة والإسلاميّة، فأخذت المجلّة تسلك سبيل التخصّص. ولوحظ ارتفاع عدد العلمانيّين المساهمين في كتابة المقالات.

---

(١) ظلّ فؤاد البستاني أمين التحرير طوال المرحلة الثانية التي نحن في صددها. وعاون المدير في مدّة الحرب الخوري لويس خليل المارونيّ.

٤ ـ المرحلة الثالثة (١٩٥١ ـ ١٩٧٠)

عُيِّن الأب إغناطيوس عبده خليفه مديرًا للمجلّة عامَ ١٩٥١ وظلّ في منصبه طوال عشرين سنة، وعلى وجه التحديد طوال تسع عشرة سنة وبعض السنة، حتّى انتخابه مطرانًا نائبًا للبطريرك المارونيّ عشيّة عيد الفصح من عام ١٩٧٠، فخلفه إذ ذاك الأب كميل حُشَيْمه الذى استمرّ في العمل حتّى توقّفت المجلّة عن الصدور لأسباب قاهرة.

وممّا اتّصفت به المشرق في تلك المرحلة من حياتها أنّها تابعت نشر المقالات التي تهمّ العلماء، فدرست التاريخ الغابر وحقّقت الكثير من المخطوطات القديمة ولكنّها تعدّت ذلك المجال وأولت عنايتها هموم الساعة وشؤون اليوم. وأفسحت في المجال أمام كتبةٍ ألّفوا مقالاتهم باللغة الفرنسيّة فنُشرت لهم بالأصل دون ترجمة.

٥ ـ اليسوعيّون الذين كتبوا في «المشرق»

ساهم الرهبان اليسوعيّون في رفد «المشرق» بمئات المقالات، ولم يتركوا موضوعًا ممّا يهمّ القرّاء إلاّ عالجوه، سواء في الدينيّات أو الأدبيّات، في الفلسفة أو التاريخ أو الفقه، في الاجتماع أو اللغة أو الآثار أو العلوم الرياضيّة والطبيعيّة على أنواعها. وقد أحصينا أسماء مائة وخمسة عشر منهم، بين شرقيّين ومستشرقين، فضلاً عن الغربيّين الذين نقلت مقالاتهم إلى العربيّة أو أُدرجت في لغتها الأصليّة. وسوف نعرّف في ما يلي بالشرقيّين ونحو نصف المستشرقين، ملمّين بعددٍ قليل من الفئة الثالثة.

آ ـ الكتبة الشرقيّون

ذكرنا الأشخاص بحسب الترتيب الأبجديّ لشهرتهم (أسماء عائلاتهم):

أبيلا (شارل) (١٨٧٦ ـ ١٩٤٦)

إسمه قبل الترهّب «عزيز». وُلد في صيدا من أسرة مالطيّة الأصل، بريطانيّة الجنسيّة. تولّى إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة رهبانيّته ببيروت، وتبوّأ

مناصب أخرى في عدد من أديرة اليسوعيّين في لبنان ومصر وسورية. درّس اللاهوت الأدبيّ في جامعة القدّيس يوسف، وأدار جريدة البشير ردحًا من الزمن، وله فيها الكثير من المقالات، أغفل توقيع أغلبها. كما له في المشرق مقالات عديدة مستفيضة معظمها في الجدل وعلم اللاهوت، فضلاً عن تمثيليّة بعنوان ابن وائل صدرت تباعًا في أعداد سنة المجلّة الخامسة (١٩٠١) ثمّ نُشرت على حدة[١].

إدّه (خليل) (١٨٧٠ - ١٩٤٢)

وُلد في دمشق من أسرة لبنانيّة أدّت للبلاد خدمات جليلة. كان أبوه «الترجمان الأوّل» في القنصليّة الفرنسيّة، وأخوه إميل رئيسًا للجمهوريّة اللبنانيّة. من المراكز الهامّة التي شغلها إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت (١٩٠٤ - ١٩٠٦ و١٩٠٧ - ١٩٠٩) والقاهرة (١٩٠٩ - ١٩٢٢). برع في التدريس والكتابة حتّى قال فيه تلميذه الأديب الكبير أنطون باشا الجميّل إنّه صاحب الفضل في تنشئته على حبّ الدقّة العلميّة والإتقان في الإنشاء الأدبيّ. من مؤلّفاته: الكنيسة أو مملكة المسيح على الأرض، بيروت، ١٩٣٥، والمسيحيّة والإسلام في جزئَيْن، بيروت ١٩٣٩ و١٩٤٢، وإنجيل الأحداث، وتمثيليّة السموءل، والقواعد الجليّة في علم العربيّة ألّفه مع نسيبه الأب جبرائيل إدّه اليسوعيّ. وحرّر لمجلّة المشرق مقالات عديدة تنوّعت مواضيعها بين لغويّة وأدبيّة واجتماعيّة وروحيّة.

إلياس (بولس) (١٩١٣ - ١٩٧٢)

من مواليد البساتين قرب بانياس على الساحل السوريّ. كان اسمه قبل الترهّب شوكت. واعظ بليغ وكاتب خصب خلّف عدّة مؤلّفات دينيّة: يسوع المسيح: شخصيّته وتعاليمه، المدعوّون في الكتاب المقدّس، أيّام ابن الإنسان،

---

(١) من المصادر التي اعتمدناها في تحرير هذه النبذة والنبذ التالية كتابي الأب شيخو: الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر، بيروت، ١٩٢٤ والآداب العربيّة في الربع الأوّل من القرن العشرين، بيروت، ١٩٢٦، ودائرة المعارف لفؤاد افرام البستانيّ في ١٤ مجلّدًا، بيروت، ١٩٥٦ وما يليها، ومجلّة المشرق. ومن المراجع الفرنسيّة نذكر خاصّة كتاب:
Henri Jalabert, *Jésuites au Proche-Orient, Notices biographiques*, Beyrouth, 1987

خلاصة الدين المسيحيّ، على خطى المسيح، ما هي المسيحيّة، أسرار مسبحة الورديّة (كرّاس). ونشر مقالات في بعض المجلاّت إلاّ أنّه لم يخصّ المشرق إلاّ بواحدة عن «روحانيّة الفرض الإلهيّ» ظهرت سنة ١٩٦٥.

أنطونيوس (جورج) (١٩٤٢)

كتب مقالةً إذ كان طالبًا في الرهبانيّة، فعالج موضوع «كتاب عبد الله وأزمة الإنسان المعاصر» لأنطون غطّاس كرم.

تَوْتَل (فردينان) (١٨٨٧ - ١٩٧٧)

أبصر النور في حلب. عُرف بنشاطه الدؤوب لخدمة الفقراء والمظلومين واليتامى والمسجونين. وكان إلى ذلك يصرف الساعات الطوال في الأبحاث، التاريخيّة منها خاصّةً، فأصدر تاريخ سورية ولبنان وفلسطين المصوَّر، والتذكار المئويّ لأخويّة الأمّ الحزينة: بيروت، وثائق تاريخيّة عن بيروت، والمنجد في الأدب والعلوم، وأبجديّة الأمّيّ (للسجناء)، ووثائق تاريخيّة عن حلب في ستّة مجلّدات (بدأ ونشرها تباعًا في المشرق). كما أنّه حقّق ونشر في المشرق أيضًا تاريخ الأزمنة للدويهي، وواظب على رفد تلك المجلّة وسواها بعشرات المقالات منذ ١٩٢٠ حتّى ١٩٦٨ وقد جاوز الثمانين.

جباره (إلياس) (١٨٧٢ - ١٩٥٥)

وُلد في دمشق من أسرة استقرّت في زحلة بلبنان. أمضى معظم حياته الرهبانيّة في مصر يخدم فيها الفقراء وصغار الكسَبة إلى جانب نشاطاته التربويّة كتولّيه إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة رهبانيّته بالإسكندريّة (١٩٠٨ - ١٩١٩). نشر كتاب صلوات ورياضات وأناشيد بعنوان كنز العابد (١٩٣٠)، وحرّر في المشرق عدداً من المقالات أهمّها واحدة في «ازدهار الديانة الكاثوليكيّة في إنكلترة».

حشَيْمه (كميل) (١٩٣٣)

لبنانيّ، من بلدة بكفيّا. شغل مناصب إداريّة وتربويّة في لبنان وسورية، ودرّس الترجمة في جامعة حلب ثماني سنوات وهو الآن مدير دار المشرق للنشر.

أصدر عدّة كتب، بعضها موضوع وبعضها منقول، منها: لويس شيخو وكتابه «النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة» (دراسة نقديّة، بالفرنسيّة)، والأب لويس شيخو: ما كتبه وما كُتب عنه، واليسوعيّون والآداب العربيّة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين (كتيّب)، وعلماء النصرانيّة في الإسلام ووزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام، وقد جمعها ممّا خلّفه شيخو بين أوراقه، فحقّقها وزاد عليها. وله أيضًا كتب أخرى أدبيّة ولغويّة ودينيّة، فضلاً عن مقالات في بعض المجلاّت، منها المشرق لمّا تسلّم إدارتها خلفًا للمطران عبده خليفه في ربيع سنة ١٩٧٠.

خَليفه (إغناطيوس عبده) (١٩١٤)

وُلد في بلدة وادي شحرور على مسافة قريبة من العاصمة اللبنانيّة. أمضى ما يربو على العشرين سنة يدرّس العقيدة في كلّيّة اللاهوت - جامعة القدّيس يوسف، بيروت - وقد شغل فيها مدّة من الزمن منصب العِمادة. أدار المشرق من ١٩٥١ حتّى سيامته مطرانًا في الخامس من نيسان ١٩٧٠، وقد دبّج على صفحات المجلّة عشرات المقالات الفكريّة والأدبيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة، ونشر الكثير من المخطوطات وعرَّف بِتِات الكتب. وطَبَع على حدة أهمّ ما نشره في المشرق أو في سواها من المجلاّت، كالقسم الثاني من فهرس مخطوطات المكتبة الشرقيّة، مكمّلاً بذلك ما بدأ به شيخو، وشفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون. ونقل إلى العربيّة كتبًا هامّة مثل الوثائق المجمعيّة التي صدرت عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ونشيد الكون لتيار ده شاردن، ومعجم اللاهوت الكاثوليكيّ للعلاّمة اليسوعيّ كارل راهنر. وظلّ، بعد تولّيه مهامّ الأسقفيّة يؤلّف وينشر[1].

خَليل (يوسف) (١٨٦٨ - ١٩٥٥)

إبن كاهن مارونيّ من ميروبا في قضاء كسروان بلبنان. عُرف بحكمته وحسن إدارته فأمضى ما يربو على الثلاثين سنة في رئاسة بعض أديرة رهبانيّته. ألّف كتيّبًا بعنوان نبذة وجيزة مصوّرة في سيرة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ

(١) أطلب المزيد في مقالتنا: أسقف مارونيّ جديد، المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٥٧ - ٢٦٢.

(١٩٢٨)، وكتب لمجلّة المشرق، بين ١٩٠٤ و١٩١٤، ثماني مقالات، بعضها تاريخيّ وبعضها تقويّ وبعضها الآخر فكريّ.

ربّاط (أنطون) (١٨٦٧ - ١٩١٣)

أبصر النور في حلب. عُرف بدماثة أخلاقه وسعة معارفه. كاد أن يُنتخَب مطرانًا سنة ١٩١٠ ويعيَّن مدبّرًا لبطريركيّة السريان الكاثوليك، ولكنّه استطاع أن يُبعد عنه ذلك الشرف.

تولّى إدارة جريدة البشير مدّةً من الزمن وإدارة الدروس العربيّة في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت بين ١٩٠٣ و١٩٠٧. شغف بتاريخ الكنائس الشرقيّة فجمع مئات الوثائق في ذلك الشأن وطبعها تحت عنوان: وثائق غير منشورة للإسهام في كتابة تاريخ المسيحيّة بالشرق[1]. وكتب لمجلّة المشرق بضع عشرة مقالة، بعضها تاريخيّ وبعضها الآخر دينيّ أو أدبيّ، وقد نشر منها بعد ذلك على حدة: الإنجيل الشريف (١٩١٢)، وعقيدة انبثاق الروح القدس من الآب والابن (١٩٢٧)، وتمثيليّة الرشيد والبرامكة (١٩١١) وغيرها يطول ذكرها.

شلْحُت (فيكتور) (١٩٢٥)

سليل أسرة حلبيّة أعطت الكنيسة والعلم عددًا من مشاهير الرجال، كالبطريرك السريانيّ إغناطيوس جرجس (١٨١٨ - ١٨٩١)، والخور أسقف العلاّمة جرجس (١٨٦٨ - ١٩٣٨) مؤسّس مجلّة الورقاء الحلبيّة، والمطران إقليميس جرجس (١٩٢٠ -   ) صاحب المؤلّفات الكثيرة، ويوسف شكرالله منشئ مجلّة الضاد في حلب سنة ١٩٣١، وسواهم من الأدباء. تبوّأ في الرهبانيّة مناصب إداريّة وتربويّة، وكتب في مواضيع التربية الدينيّة والفلسفة والأدب. ومن مؤلّفاته النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ، والإنسان في ضوء المسيح، وقد حقّق ونشر القسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي، وعن هذا الفيلسوف كانت مقالته الوحيدة في المشرق سنة ١٩٥٧.

---

(١) *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*

شَيْخو (لويس) (١٨٥٩ - ١٩٢٧)

وُلد بماردين، في جنوب تركيا الحاليّة من عائلة كلدانيّة. ما إن التحق شابًا بالرهبانيّة اليسوعيّة حتّى انكبّ بكلّ ما أُوتي من زخم على الاهتمام بالعربيّة وآدابها، لا سيّما ما يعود إلى المسيحيّين، فكرّس حياته لهذه الرسالة. أحصينا له من المؤلّفات الكبيرة والمقالات المسهبة ما يربو عدده على الثلثمائة وخمسة وسبعين، بالإضافة إلى ما يعادله من المقالات المتوسّطة الحجم، وإلى ما هو ثلاثة أضعاف ذلك من المقالات الصغيرة والنُبذ الوجيزة[1]. صدر معظم ما دبّجه قلم شيخو على صفحات المشرق، وكان من عادة صاحبه أن ينشر المواضيع ذات الأهمّيّة مستلسلةً لئلاّ يملّ القرّاء طولها، ثمّ يجمعها عند الفراغ من نشرها فيصدرها كتابًا.

أمّا الموضوعات التي تناولها بالبحث فقد شملت سائر ميادين المعرفة على نحو ما حدّده في افتتاحيّة عدد المجلّة الأوّل: ففي الدينيّات تطرّق إلى الكتاب المقدّس وتفاسيره، وإلى العقائد، ومؤلّفات آباء الكنيسة، والجدل، والطقوس والأعياد، والحقّ الكنسيّ، ومريم العذراء، والمواعظ، والتصوّف، وتراجم القدّيسين والصالحين، وتاريخ الكنائس الشرقيّة والغربيّة. وعلى صعيد العلوم الإنسانيّة كتب في التاريخ والجغرافيا، والسياحات، والعادات، والفلسفة وعلم النفس، والملل والنحل، والحقوق، واللغات عامّة والعربيّة خاصّةً، والآداب لا سيّما العربيّة منها، وتراجم الأدباء، فضلاً عن نشره عشرات المخطوطات القديمة الدفينة. وفي العلوم المضبوطة عالج ما يمتّ إلى الطبّ والصحّة، والحيوان والنبات، والفيزياء والكيمياء وعلم الفلك، والفنون والصنائع والعاديات. كما أنّه ألّف الكثير من فهارس المخطوطات وعرّف عن بعض خزائن الكتب. ولفرط ما أفرغ شيخو من جهود في تحرير مجلّته، وبثّ فيها من روحه وقلبه وفكره، فقد أضحى هو والمشرق واحدًا، بحيث إذا ما قيل شيخو ذُكر المشرق، وإذا ما ذُكر المشرق قيل شيخو.

صالحاني (أنطون) (١٨٤٧ - ١٩٤١)

دمشقيّ المولد، سريانيّ الطائفة. استطاع على الرغم من تعدّد التزاماته

---

(١) راجع كتابنا الأب لويس شيخو: ما كتبه وما كُتب عنه، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٩.

الكهنوتيّة أن يخلّف من الآثار الأدبيّة ما استحقّ له شكر العلماء والباحثين. فأهمّ ما صدر له تحقيقُه لديوان الأخطل إذ أتى به على أتمّ ما يكون العمل العلميّ حتّى غدت طبعته المرجع الأوّل لدراسة شعر غياث التغلبيّ. ومن آثاره الأدبيّة أيضًا نشره لكتاب ألف ليلة وليلة في طبعة مهذّبة، ولمختارات مشروحة لكتاب الأغاني أسماها رنّات المثالث والمثاني في روايات الأغاني، ولنقائض جرير والأخطل. وألّف الكثير من الكتيّبات ظهرت أوّلاً، في معظمها، مقالاتٍ لمجلّة المشرق، بعضها أخلاقيّ وبعضها عقائديّ وبعضها الآخر أدبيّ. والجدير بالملاحظة أنّ صالحاني ظلّ يتحف المشرق بنفثات قلمه طوال خمس وثلاثين سنة حتّى ناهز التسعين من عمره.

عقيقيّ (جبرائيل) (١٨٨٧ - ١٩٦٨)

من أبناء بلدة كفرذبيان اللبنانيّة. درّس العربيّة في القاهرة بعد سيامته كاهنًا سنة ١٩١١، والتحق بالرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٩٢٣. أمضى حياته العمليّة كلّها في مصر يدرّس العربيّة أو يدير دروسها في معاهد اليسوعيّين هناك. عرّب عشرة كتب ونيّف ظهر معظمها في سلسلة «منشورات المعهد» بالمعادي، منها: تاريخ الكنيسة، ودرب القداسة، والقدّيس باسيليوس، والقدّيس غريغوريوس النزينزيّ، وإيماننا المسيحيّ، وماريتا المصريّة. وألّف مقالات قليلة في بعض المجلّات، خصّ المشرق منها باثنتين فقط.

غانم (سليمان) (١٨٤٩ - ١٩٤٣)

وُلد في بكاسين من قرى جنوب لبنان، وكان أكبر أبناء البطل أبي سمرا غانم الذي اشتهر بمقارعة إبراهيم باشا عام ١٨٤٠، وفي أثناء أحداث ١٨٤٥ و١٨٦٠. تبوّأ إدارة جريدة البشير من ١٨٨٢ حتّى ١٨٨٤. وبعد انقطاع سنة واحدة، من ١٨٨٥ إلى ١٨٩١. ألّف لمجلّة المشرق سلسلتَيْن من المقالات، الأولى عن أمثال عكّار، والثانية عن المنادبات الدمشقيّة في الأشهار الشاميّة (١٩١٠). وقد دفعه إلى كتابة المقالات الأخيرة تعيينه، عام ١٩٠٩، في دير رهبانيّة بدمشق حيث بقي حتّى وافته المنيّة بعد أربعين سنة.

فؤاد (لويس) (١٨٨١ - ؟)

مصريّ، كان مسلمًا فاعتنق المسيحيّة، وانتمى إلى الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٩٠٠. وبعد أربع سنوات من التكوين في أوروبّا عيّن في بلدة غزير حيث درّس العربيّة، ثمّ انتقل إلى مدرسة بيروت حيث درّس العربيّة أيضًا من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٩، وترك الرهبانيّة في أواخر تلك السنة.

كتب في المشرق أربع روايات قصيرة هادفة صدرت عام ١٩٠٧ بالعناوين التالية: «ملاك الرحمة» و«سلامة النيّة» و«مثال البرّ» و«زلّة الشبيبة».

قندلا (فرنسيس) (١٨٨٦ - ١٩٦٣)

وُلد في الموصل من أسرة سريانيّة ودُعي قبل الترهُّب سليمًا. أشرف على إدارة عدّة مدارس في سورية ولبنان وخلّف كتابَيْن أحدهما بعنوان حياة ربّنا يسوع المسيح والثاني بعنوان حياة مريم أمّ يسوع. أمّا المشرق فقد نشر فيها مقالة واحدة عن العروض (سنة ١٩٥٢).

معلوف (لويس) (١٨٦٩ - ١٩٤٦)

من مواليد مدينة زحلة في لبنان. كان في الحادية والعشرين من عمره لمّا عُيِّن مديرًا للدروس العربيّة في مدرسة اليسوعيّين بالقاهرة، واستمرّ حتّى ١٨٩٥، ثمّ أوكل إليه رؤساؤه الإشراف على دروس العربيّة التي ينصرف إليها اليسوعيّون المستشرقون فقام بمهمّته مدّة تسعة أعوام. ومن أهمّ ما حقّقه بجدارة إدارته لجريدة البشير بين سنتي ١٩٠٧ و١٩٣٣ دون توقّف إلاّ في أثناء الحرب العالميّة الأولى، فضلاً عن تصنيفه معجمه الشهير المنجد وقد أصدره سنة ١٩٠٨ فتعاقبت طبعاته بتواتر حتّى بلغ اليوم الطبعة الثامنة والعشرين، والتاسعة والعشرون على وشك الصدور، على الرغم من تهافت المزوّرين على طباعته دون ترخيص، لا رادع يردعهم أو وازع يوبّخ ضميرهم.

هذا وقد عرف بدماثة أخلاقه ورجاحة عقله وحسن إدارته وبالغ تقواه، فطالب به أبناء إبرشيّة صُور المَلَكيّة الكاثوليكيّة مطرانًا عليهم وألحّوا، فألحّ بالرفض. ولم تمنعه أشغاله المتراكمة وانصرافه إلى الإرشاد والوعظ (١) من

(١) ألّف في هذا الشأن رياضة روحيّة للكهنة بحسب طريقة القدّيس إغناطيوس ده لويولا

تدبيج نيّفٍ وعشر مقالات صدرت له في المشرق ويدور معظمها حول المسائل الفلسفيّة. فمنها: «نظر عقليّ في لزوم الدين»، و«نظر عقلي في الوحي»، و«إمكان المعجزات»، ونشره للرسالة «في وحدانيّة الخالق وتثليث أقانيمه» لإيليّا مطران نصّيبين.

منّى (يوسف) (١٨٩١ - ١٩٥٩)

أبصر النور في القاهرة لوالدين مصريّين من أصل لبنانيّ، وكان قبل ترهّبه من طائفة الروم الأرثوذكس. أمضى معظم حياته يدرّس العربيّة ويدير شؤون عددٍ من مدارس اليسوعيّين في لبنان (غزير وبكفيّا وزحلة وبيروت) وسورية (حلب وحمص) ومصر (القاهرة).

ألّف كتابًا لتدريس قواعد العربيّة بعنوان « مرافق المرافق، ونشر في المشرق مقالتَيْن إحداهما عن مناجاة الأرواح والثانية عن خطّة حديثة لتهذيب الناشئة.

نخلة (رفائيل) (١٨٩٠ - ١٩٧٣)

مصريّ قبطيّ من مواليد الإسكندريّة. إلتحق بالرهبانيّة اليسوعيّة بعد أن أنهى درس الحقوق في جامعة باريس. كانت له مقدرة على العمل الدؤوب قلّ نظيرها، فضلاً عن ذاكرة خارقة مكّنته من تعلُّم نحو أربعين لغة. أجاد العربيّة الفصحى كلّ الإجادة وأنشأ بها عشرات المقالات والكتب، إلاّ أنّه آثر في عظاته استعمال اللغة العاميّة باستمرار على الرغم من معارضة الكثيرين له، وخلّف بالفرنسيّة كتابًا في قواعد اللهجة اللبنانيّة السوريّة. من غريب شخصيّته أنّه كان يميل إلى... الغريب المستطرَف والعجيب المستطرَف، فألّف: **غرائب اللغة العربيّة** (حلب، ١٩٤٥ ـ تعدّدت طبعاته)، و**غرائب اللهجة اللبنانيّة السوريّة** (بيروت، ١٩٦٢)، و**غرائب اللهجة المصريّة** (بيروت، ١٩٦٤). كما ألّف في ما هو قريب من الغريب، كمِثل **أربعة آلاف عرباويّة** (حلب، ١٩٥٤) و**قاموس المترادفات والمتجانسات** (بيروت، ١٩٥٧ ـ تعدّدت طبعاته)، و**جولة في آداب العالم** (بيروت، ١٩٥٧) حيث نقل إلى العربيّة نصوصًا من بضع عشرة لغة، و**أربعة آلاف مثل**، في أربعة أجزاء (بيروت، ١٩٥٠)، و**ملاهي**

السهرات (٣ أجزاء، ١٩٥٧) طبعه باسم مستعار: خليل كامل. إلى كتب مدرسيّة وأدبيّة ودينيّة (عرّب عددًا منها في سنواته الأخيرة) وعشرات المقالات في عددٍ من المجلاّت لاسيّما مجلّة رسالة قلب يسوع التي أدارها مدّةً طويلة، ومجلّة المشرق. وما نشره في الصحيفة الأخيرة، على مدى نحو نصف قرن، يتوزّع بين الأخبار العلميّة التي تهمّ عامّة المثقّفين والأخبار الدينيّة والنقد الأدبيّ. ولم يشذّ في تلك المقالات عمّا عَهِده في تقصّي غرائب الأمور وعجائبها، فكانت له، على سبيل المثال لا الحصر، مقالات بالعناوين التالية:

«نظرة إلى بعض عجائب قعر المحيط»، «معجزة فلكيّة حديثة»، «عجائب التلفون اللاسلكيّ...»، «اختراع عجيب»، «بعض غرائب القاموس العربيّ»، «غرائب الأفعال الرباعيّة المشتقّة في اللغة العاميّة»....

نُويّا (بولس) (١٩٢٥ - ١٩٨٠)

عراقيّ، كلدانيّ. لمع نجمه في الاسلاميّات فغدا من كبار العارفين بالتصوّف والمتصوّفين من أمثال ابن عطاء الله وابن عبّاد الرنديّ والحلاّج والنفّريّ، وله في سائر هؤلاء مؤلّفات قيّمة نذكر منها أطروحته بالفرنسيّة تفسير القرآن والمصطلحات الصوفيّة. شغل في معهد الدراسات العليا بباريس كرسيّ أستاذه المستشرق الكبير لويس مسّينيون ودرّس في معهد اليسوعيّين للآداب الشرقيّة ببيروت، ونشر في المشرق عددًا من النصوص الصوفيّة المغمورة.

ب - الكتبة المستشرقون

أحصينا بين مَن نُشر لهم مقالات في المشرق نحو خمسين يسوعيًّا مستشرقًا، جميعهم أمضوا قسمًا من حياتهم الرهبانيّة في بلاد المشرق العربيّ. نصفهم، على وجه التقريب، ممّن أتقن العربيّة وبرع فيها، والباقون طار لهم صيت في إحدى اللغات الشرقيّة كالسريانيّة والعبريّة والقبطيّة والحبشيّة والأرمنيّة والتركيّة أو في علم من العلوم التي تُعنى بشؤون شرقنا من آثار ونبات وفلك وجيولوجيا واجتماع وتاريخ. إلاّ أنّ أحدًا منهم لم يؤلّف مقالاته مباشرةً، بل نُقلت كتاباتهم إلى لغتنا. وفي ما يلي تعريف موجز بأبرز هؤلاء العلماء.

أوتفاج (جوزف) Autefage (١٨٣٨ - ١٩٠١)

فرنسيّ أتقن اللغات الشرقيّة، منها العربيّة وخاصّةً القبطيّة. كان موسوعةً حيّة، إلاّ أنّه مُقِلّ في كتاباته ولم يُنشر له في المشرق سوى مقال واحد (١٢ صفحة) عن «التوراة وجثث الفراعنة المحنّطة في متحف الجيزة».

بلاسّار (جاك) Plassard (١٩١١)

فرنسيّ، دكتور في العلوم، متخصّص في علم الفلك. أدار مدّةً طويلة مرصد اليسوعيّين في بلدة كسارة قرب زحلة (لبنان). له مقالة في المشرق صدرت سنة ١٩٥١ بعنوان: «الخيط الممدود من الأرض إلى السماء».

بلمْبوا (جوزف) Blampois (١٨٨٢ - ١٩٦١)

فرنسيّ، قضى معظم حياته في خدمة الشرق العربيّ لا سيّما لبنان. درّس الكهرباء في كلّية الهندسة التابعة للجامعة اليسوعيّة ببيروت، وألّف للمشرق ثلاث مقالات في ميدان اختصاصه.

پُوادْبار (أنطوان) Poidebard (١٨٧٨ - ١٩٥٥)

درس هذا الراهب الفرنسيّ التركيّة والأرمنيّة وتفانى في خدمة المهجّرين الأرمن. كان مرشدًا روحيًّا للجنود في أثناء الحرب الكونيّة الأولى وأنيطت به إلى ذلك مهمّة الكشف من الطائرات عن الآثار المغمورة في الصحراء السوريّة، وكان أوّل من نجح في هذا الميدان. ووضع كتابَيْن بالفرنسيّة حول هذا الموضوع، وكتابًا ثالثًا حول ما اكتشفه بالطريقة نفسها في مرفأي صور وصيدا. وقد خصّ المشرق بمقال من هذا القبيل أسماه «الطيران وعلم الآثار».

بُوفِييه (فردريك) Bouvier (١٨٧١ - ١٩١٦)

فرنسيّ. درّس التاريخ وتخصّص في تاريخ الأديان المقارَن. له كتاب بعنوان تاريخ سورية ومقال يتيم في المشرق عنوانه «قدوة الدارسين».

بُوڤيه لاپيار (پول) Bovier-Lapierre (١٨٧٣ - ١٩٥٠)

جاء من فرنسا إلى الشرق وهو في الثانية والثلاثين فدرّس العلوم الطبيعيّة في كليّة الطبّ اليسوعيّة ببيروت، وألّف من وحي اختصاصه عددًا من المقالات لمجلّة المشرق. ثمّ انتقل إلى مصر حيث أمضى نحو ربع قرن قام فيها بحفريّات جعلت منه سيّد علوم ما قبل التاريخ في مصر وفتحت له أبواب الجمعيّات العلميّة فيها.

بُولُومُوا (لويس) Bouloumoy (١٨٥٦ - ١٩٢٦)

فرنسيّ. درّس في كلّيّة الطبّ اليسوعيّة ببيروت علوم النبات والطفيليّات والجراثيم. له كتاب في نبات سورية، ومقالات في المشرق عن الطاعون الدمليّ.

پيترس (پول) Peeters (١٨٧٠ - ١٩٥٠)

بلجيكيّ، عضو في جمعيّة «البُولّندست» المشهورة. علاّمة بحّاثة أمضى في بيروت مدّةً بين ١٩٠٢ و١٩٠٣. أتحف المشرق بثلاث مقالات عن القدّيسين والحياة الرهبانيّة القديمة.

تالون (موريس) Tallon (١٩٠٦ - ١٩٨٢).

فرنسيّ أتقن الأرمنيّة والتركيّة وكان له طويل باع في علم الآثار. تسلّم إدارة «المكتبة الشرقيّة» ورئاسة تحرير مجلّة Mélanges الصادرة عن جامعة القدّيس يوسف - ببيروت - وصنّف كتاب الحروف، ووثائق أرمنيّة من القرن الخامس. نشر في المشرق مقالاً واحدًا عام ١٩٧٠ درس فيه «كنيسة لبنانيّة ذات رسوم شهيرة»، هي كنيسة بلدة بحديدات.

تُورْنبيز (فرنسيس) Tournebize (١٨٥٦ - ١٩٢٦)

راهب فرنسيّ، درّس الفلسفة واللاهوت، وتاريخ الكنيسة في جامعة اليسوعيّين ببيروت. ألّف عدّة كتب لاهوتيّة وتاريخيّة، منها واحد في تاريخ أرمينيا السياسيّ والدينيّ، وكان يتقن الأرمنيّة. حرّر في المشرق فصدرت له فيها ستّ مقالات تدور مواضيعها حول تاريخ الكنائس.

جَلابير (هنري) Jalabert (١٩١٤)

من مواليد مرسيليا في جنوب فرنسا. يعمل في لبنان منذ ما يربو على الخمسين سنة، يدرّس التاريخ في معاهد اليسوعيّين وجامعتهم. ألّف عدّة كتب تمتّ إلى اختصاصه، جميعها بالفرنسيّة ومعظمها عن تاريخ رهبانيّته في الشرق الأدنى. حرّر للمشرق مقالاً يتيمًا.

جوليان (ميشال) Jullien (١٨٢٧ - ١٩١١)

وُلد في لِيُون (فرنسا) وتخصّص في العلوم الفيزيائيّة وأُنيطت به مسؤوليّات جسام في رهبانيّته فرأس عدّة مدارس ثانويّة في فرنسا ومصر وإقليم مقاطعة ليون مدّة أربع سنوات. أولع بالتاريخ فألّف كتابًا بالفرنسيّة عن أعمال اليسوعيّين في بلاد الشام أسماه الإرساليّة الجديدة في سورية. أتحف المشرق بسبع مقالات تبحث جميعها في تاريخ مصر.

جُوُون (پُول) Joüon (١٨٧١ - ١٩٤٠)

فرنسيّ. درّس العبريّة في «الكلّيّة الشرقيّة» و«المعهد الإكليريكيّ الشرقيّ» بجامعة القدّيس يوسف. نشر عددًا من المقالات في المشرق تطرّق معظمها إلى الآثار في مصر وحمص وحلب وجوارها.

داڤييه (أوغست) Davier (١٨٧٧ - ١٩٦٨)

درس الأرمنيّة والتركيّة وخدم في بيروت وبرّ الأناضول وألّف لمجلّة المشرق سنة ١٩٠٦ مقالاً وحيدًا عن ... «المغرب الأقصى»!

دُوران (ألْفرِد) Durand (١٨٥٨ - ١٩٢٨)

فرنسيّ، لم يمضِ في الشرق، وعلى التخصيص في بيروت، إلاّ ثلاث سنوات، ولكنّه ساهم مع الأب لويس شيخو في تأليف كتاب باللاتينيّة لتعلّم قواعد العربيّة بعنوان: Elementa grammaticae arabicae, cum chrestomatia, lexico, variisque notis, Beyrouth, 1896 - صنّف في المشرق مقالتَيْن تمتّان إلى الكتاب المقدّس.

رُولان (عِمَّانُوئيل) Rolland (١٨٤٩ ـ ١٩٣٠)

فرنسيّ، أتقن العربيّة. تبوّأ عدّة مناصب في المعاهد والأديار بين لبنان ومصر، وكان من مؤسّسيّ راهبات قلب يسوع القبطيّات. له في المشرق مقالات تنوّعت مواضيعها.

رُونْزِڤال (سِبَسْتِيان) S. Ronzevalle (١٨٦٥ ـ ١٩٣٧)

فرنسيّ وُلِد في مدينة فيليپُوبولي من مدن الإمبراطوريّة العثمانيّة، وكان والده موظّفًا لدى قنصليّة بلاده فيها. درس عند اليسوعيّين في بيروت وانتمى إلى رهبانيّتهم، وبرع في علوم اللاهوت والتاريخ والآثار والكتابات القديمة واللغة العربيّة. وكان من مؤسّسي «الكلّيّة الشرقيّة» ومن أبرز المدرّسين فيها، وله أبحاث كثيرة في شتّى مجالات اهتمامه نشر بعضها في مجلّة Mélanges وبعضها في المشرق، مع تركيز ملحوظ على المعابد والطقوس السوريّة والفينيقيّة.

رُونزِڤال (لويس) L. Ronzevalle (١٨٧١ ـ ١٩١٨)

هو أخو الأب سبستيان السابق ذكره. درّس العربيّة في «الكلّيّة الشرقيّة»، وكان من المتمكّنين من اللغة العاميّة ودقائقها. وممّا برع فيه الموسيقى الشرقيّة وقد نشر في المشرق من هذا القبيل الرسالة الشهابيّة في الصناعة الموسيقيّة للدكتور ميخائيل مشاقة. كما حرّر للمجلّة نفسها وعلى مدى ربع قرن الكثير من المقالات اللغويّة والعلميّة والدينيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة.

زُمُوفِّن (كُودِفروا) Zumoffen (١٨٤٨ ـ ١٩٢٨)

سويسريّ. إسمه غُدفُريد أو، بحسب الصيغة الفرنسيّة، كُودفروا. أمضى معظم حياته في بيروت يدرّس العلوم في المدرسة الثانويّة وكلّيّة الطبّ. ذرع المناطق اللبنانيّة ذرعًا يدرس مناجمها التاريخيّة وطبقاتها الجيولوجيّة فخلّف في ذلك ثلاثة كتب قيّمة نذكر منها خريطة لبنان الجيولوجيّة. وألّف مقالات ظهرت في المشرق عالجت عددًا من القضايا العلميّة.

شان (ماريوس) Chaine (١٨٧٣ - ؟)

فرنسيّ. من مؤلّفاته غراماطيق للغة الحبشيّة. صدر له في المشرق مقالان أحدهما عن «اكتشاف اليسوعيّين للنيل الأزرق».

طوران (اسكندر) Torrend (١٨٥٩ - ١٩٤١)

كان هذا الفرنسيّ واعظًا مفوّهًا بالعربيّة، وعلى الرغم من أشغاله الكثيرة في إدارة الأديار التي عمل فيها، فقد أولى المشرق كثيرًا من اهتمامه وأصدر فيها نحو عشرين مقالاً معظمها إن لم يكن جميعها في النبات والحيوان.

غُودار (جوزف) Goudard (١٨٧٣ - ١٩٥١)

فرنسيّ الجنسيّة، أمضى في الشرق ثمانية عشر عامًا، بعضها في برّ الأناضول، وبعضها في لبنان. ألّف كتابًا ضخمًا بالفرنسيّة عن العذراء مريم في لبنان ومقالاً للمشرق عن «معبد سيّدة القلعة في بلاد عكّار» (١٩٠٠).

كُوتش (وِلْهِلْم) Kutsch (١٨٩٥ - ١٩٦٦)

ألمانيّ، أمضى في بيروت أحد عشر عامًا حقّق خلالها، بالدقّة المعهودة عند مواطنيه، عددًا من مؤلّفات الفلاسفة العرب كثابت بن قرّة والفارابي. نشر في المشرق، بالاشتراك مع الأب إغناطيوس عبده خليفه، كتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء المتكلّمين، تصنيف الشيخ سيف الدين الآمديّ.

كُولَنْجِت (موريس) Collangettes (١٨٦٠ - ١٩٤٣)

فرنسيّ، أمضى نحو نصف قرن يدرّس في كلّيّة الطبّ مادّة الفيزياء الطبّيّة. وكان إلى ذلك متبحّرًا في الموسيقى العربيّة فشارك في عدد من المؤتمرات في هذا الشأن وطلب إليه الملك فؤاد عاهل مصر طلبًا رسميًّا سنة ١٩٣٢ أن يؤلّف على جناح السرعة طريقة تمكّن الناشئة المصريّة من الاطّلاع على موسيقى بلادها. إلاّ أنّ أشغاله المتراكمة آنذاك حالت دون تلبيته رغبة المليك، وكان قبل ذلك قد أصدر في المشرق بين ١٨٩٨ و١٩٠٨ نحو عشرين مقالة تمتّ جميعها إلى العلوم والصنائع.

لاتور (اسطفان) Lator (١٩٠٤ - ؟)

إسبانيّ. درّس اللغة العربيّة وآدابها في معهد الدراسات الشرقيّة التابع لجامعة اليسوعيّين في بيروت. من مؤلّفاته كتاب لتدريس العربيّة اللبنانيّة للأجانب، وكتاب بالإيطاليّة، شاركه فيه بعض المستشرقين، عن لقاء المسيحيّة والإسلام. ونقل إلى الإسبانيّة كتاب «أيّها الولد» للغزالي. صدر له في المشرق مقال وحيد حول «تاريخ إسبانية في عهدها الإسلاميّ». - ترك الرهبانيّة اليسوعيّة في ما بعد.

لامنس (هنري) Lammens (١٨٦٢ - ١٩٣٧)

بلجيكيّ، جاء فتًى إلى لبنان، وما إن أنهى مرحلة التكوين المألوفة في رهبانيّته حتّى تفرّغ للبحث والتأليف في تاريخ الإسلام والعرب، فألّف عدّة كتب عالج فيها تاريخ الأمويّين والجزيرة العربيّة وسورية، إلى جانب دراسة عن الرسول العربيّ وأخرى عن فاطمة ابنته وثالثة عن عقائد الإسلام ومؤسّساته، وسواها كثير. وأصدر في المشرق منذ تأسيسه وعلى مدى نحو أربعين سنة المقالَ تلوَ المقال ممّا يشهد له بالدقّة المتناهية في البحث، والسعة في معرفة المصادر، والجرأة على إبراز الحقائق، بحيث طبّقت شهرته المحافل العلميّة وبات وما زال أحد أعظم المستشرقين في العالم. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّه خلف شيخو في إدارة مجلّته وأدار شؤونها من ١٩٢٨ حتّى غاية ١٩٣٣.

لُوجِنيسِل (أندره) Le Génissel (١٨٩٩ - ١٩٩١)

فرنسيّ الجنسيّة. أتقن اللغة العربيّة وآدابها، ثمّ تخصّص في الحقوق ونال فيها شهادة الدكتوراه وعمل في الحقلين التربويّ والاجتماعيّ: فإلى جانب اهتمامه الرعويّ بالشبّان والشابّات ألحق خبيرًا بوزارة العمل والشؤون الاجتماعيّة في لبنان فأسّس أوّل نقابة فيه، وساهم في وضع قانون العمل وألّف للطلّاب كتابًا بالفرنسيّة حول التنشئة الاجتماعيّة. أمّا مقالاته في المشرق فبعضها عن الأدب التركيّ وبعضها عن الشؤون الاجتماعيّة والنقابيّة، ونصف هذه المقالات نُقل إلى العربيّة والنصف الآخر صدر سنة ١٩٦٩ بأصله الفرنسيّ.

لُوِنْك (كبْريال) Levenq (١٨٦٨ - ١٩٣٨)

وُلد في مرسيليا بجنوب فرنسا. برع في التاريخ لا سيّما تاريخ رهبانيّته فألّف في هذا الموضوع الكثير من المقالات فضلاً عن كتيّبَيْن تطرّقا إلى إرساليّة اليسوعيّين في بلاد الشام. وقد مدّ المشرق بنحو خمسة عشر مقالاً في مجال اختصاصه أظهر فيها بالغ الدقّة في التحرّي والسرد.

مالُون (ألكْسِي) Mallon (١٨٧٥ - ١٩٣٤)

فرنسيّ. أمضى نحو أربعين سنة في خدمة الشرق متنقّلاً بين مصر ولبنان وفلسطين. تخصّص في الشؤون المصريّة على أنواعها، الأثريّة واللغويّة والدينيّة، وألّف غراماطيقًا للغة القبطيّة هو مرجع فريد في نوعه. خصّ المشرق بعدد من المقالات، يربو على العشرة، معظمها، بطبيعة الحال، حول مصر وآثارها والكنيسة القبطيّة وشؤونها وآدابها.

مُوتِرد (پُول) Mouterde (١٨٩٢ - ١٩٧٢)

من مواليد مدينة لِيون في فرنسا. أمضى حياته الرهبانيّة كلّها في لبنان يعمل على صُعد كثيرة: فمن اهتمام بالمكتبات، إلى تدريس الكتاب المقدّس واللغات القديمة كاليونانيّة والعبريّة والسريانيّة - وله في اللسان الأخير كتاب قواعد ونصوص مختارة -، إلى دراسات متبحّرة في نبات سورية ولبنان أسفرت عن كتاب كبير حول نباتات جبل الدروز وكتاب آخر ضخم متعدّد المجلّدات بعنوان الجديد في نباتات لبنان وسورية بات المرجع الأساس في ذلك الباب. إنّ الغريب في أمر هذا الراهب أنّ المشرق لم ينل منه إلاّ ثلاث مقالات لا علاقة لها بأهمّ مجالات اختصاصه.

مُوتِرد (رينه) Mouterde (١٨٨٠ - ١٩٦١)

نسيب الأب پول السابق ذكره. تبوّأ في حياته الرهبانيّة مسؤوليّات أكاديميّة وعلميّة جسيمة فشغل منصب عمادة كليّة الحقوق اليسوعيّة في بيروت مدّة تزيد على ربع القرن، وإدارة مجلّة جامعة القدّيس يوسف **Mélanges** طوال أربعين سنة وله فيها الكثير من المقالات، وإدارة المشرق لمدّة وجيزة بعد تنحّي

الأب لامنس سنة ١٩٣٤. وكان ميدان اختصاصه، حيث طارت لـه سمعة عالميّة، الآثار والكتابات اليونانيّة واللاتينيّة في سورية ولبنان وله في ذلك الباب مجموع ضخم صدر بخمسة مجلّدات. وقد استفادت المشرق من هذا البحر الزاخر فصدر فيه من قلم رينه موترد عشرون مقالاً ونيّفًا تطرّقت جميعًا إلى تاريخ وآثار وكتابات سورية ولبنان.

«مستشرقون» آخرون

نقف عند هذا الحدّ من التعريف باليسوعيّين «المستشرقين» العاملين في الشرق والمساهمين في المشرق. وكان بالإمكان التوسّع لولا خشية الإطالة، إلاّ أنّنا نكتفي قبل طيّ الصفحة بذكر بعض المشاهير بعلمهم أو عملهم ذكرًا عابرًا مع الإشارة إلى سني ولادتهم ووفاتهم وإلى حقل اهتمامهم أو اختصاصهم:

بُونَفِنْتُور بِرلُوتي (١٨٥٦ - ١٩٣٤) عالم الرياضيّات ومؤسّس مرصد اليسوعيّين في كسارة. كرِيستُوف ده بُونفِيل (١٨٨٨ - ١٩٤٧) من كبار رؤساء إقليم الشرق الأدنى في رهبانيّته. فرنسوا دُوبِره لاتُور (١٩٠٠ - ١٩٧٧) عميد كلّيّة الطبّ في جامعة القدّيس يوسف. جوزف دِيلِنْسِغِر (١٨٦٨ - ١٩٢٧) أستاذ الكتاب المقدّس. فليكس سُوانِيون (١٨٨٣ - ١٩٦١) أستاذ الفلسفة. جان كابِلُوس (١٨٨٧ - ١٩٧٣) يونانيّ، أستاذ الفلسفة واللاّهوت. بَرتلماوُس كُوجُوي (١٨٩٧ - ١٩٨٣) سلوفاكي، عالم بالهزّات الأرضيّة. پيار ده فراجيل (١٨٧٥ - ١٩٧٠) الأستاذ في كلّيّة الطبّ. پيار مازاس (١٩٠٧ - ١٩١٤) عميد كلّيّة الحقوق في الجامعة اليسوعيّة ببيروت.

يُضاف إلى هؤلاء بعض من نُشرت مقالاته في أصله الفرنسيّ كالآباء فِرنان ده لانفِرسان (١٨٨٠ - ١٩٦٨) عميد كلّيّة اللاهوت، وجان مِصريان (١٨٨٨ - ١٩٦٥) الأرمنيّ العلاّمة في شؤون قومه وكنيسته، وكارلوس شَدّ (١٩١٤ - ١٩٧٢) الأرمنيّ الأصل وأستاذ التاريخ القديم.

ج - الكتبة الغربيّون

صدرت في المشرق مقالات لعدد كبير من اليسوعيّين الغربيّين الذين لم يكن لهم بالشرق العربيّ وثيقُ علاقة، وقد أحصينا منهم ما يزيد قليلاً على

الأربعين. والمواضيع التي طرقوها تمتّ إلى مختلف ميادين العلوم الدينيّة والدنيويّة. ومن أشهرهم الآباء جوزف بُونيرفان العالم في الكتاب المقدّس، وجان دانيالُو الكردينال اللاهوتيّ صاحب المؤلّفات الكثيرة عن آباء الكنيسة الشرقيّة، وكاسْتُون سالِه اللاهوتيّ، وفرنسيس شارمُو المربّي والمعلّم الروحانيّ. هؤلاء وغيرهم ساهموا مساهمة مباشرة أو غير مباشرة وفي أغلب الأحيان بمقال يتيم عابر أو مقالَيْن فقط.

الخاتمة

بقيت المشرق على قيد الحياة من ١٨٩٨ حتّى نهاية ١٩٧٠، اثنين وسبعين حولاً، فلم تتوقّف مسيرتها إلاّ في أثناء سنوات معدودة غشيتها الحروب وناءت بكلكلها على كلّ ذي نسمة فأودت به.

أربع وستّون مجلّدًا صدرت في تلك الحقبة، فجمعت في طيّاتها كنوزًا من الأبحاث، وثروات من المعارف، أضحت المشرق بفضلها موسوعةً لا يستغني عنها كلّ من أراد التعمّق في شؤون الشرق، لا سيّما العربيّ منه. ولم تترك المجلّة بابًا من أبواب العلم والثقافة والفكر إلاّ ولجته كما تأكّد لنا ذلك من النُّبذ السابقة. وكان رائدها دومًا الجدّيّة في اقتناء المواضيع، والرصانة العلميّة في معالجتها، والسعي وراء الحقيقة. وقد أدّى تحرّي الحقيقة هذا، في كثير من الأحيان، إلى تشنّج في الجدل وتشدّد في الأحكام، أقلّه أيّامَ شيخٍ إذ كان رجل عصره، عصرٍ لم تهبّ من خلال نوافذه رياح الانفتاح والتسامح على نحو ما حصل في السنين اللاحقة. وفي الواقع سرعان ما تلاشى مع الأيّام أثر التزمّت وفَهِم أولياءُ المجلّة أنّه وإن يكن شعارها «تعرفون الحقّ والحقّ يحرّركم»، فالحقيقة لا تحرِّر إلاّ بقدر ما تستند إلى الثقة أُمّ الانفتاح ووليدة المحبّة.

ولنا شاهد على رحابة صدر المشرق واحترامها العميق للجميع، على رغم المظاهر الخدّاعة أو الهفوات العابرة، كثرة كتّابها من غير اليسوعيّين وتنوّع مشاربهم ومذاهبهم ومللهم، وكلّهم يحترم المجلّة ويوليه ثقته. والجدير بالذكر أنّ أغلب المؤلّفين والباحثين كانوا ممّن طال باعهم وطار صيتهم في ميادين

اختصاصاتهم واهتماماتهم. ونورد هنا أسماء بعضهم، على سبيل المثال لا الحصر:

فمن الكهنة والرهبان غير اليسوعيّين: إسحق أرملة، أنستاس ماري الكرمليّ، قسطنطين الباشا، رفائيل البستانيّ، لويس بليبل، مبارك ثابت، فريد جبر، ميشال حايك، إبراهيم حرفوش، مخايل الرجّي، بطرس ساره، بولس سلمان، كيرلّس شارون، أنطونيوس شبلي، أنطوان ضوّ، يوسف العلم، يوسف علوان، منصور عوّاد، بطرس غالب، مارون غصن، نيقولاوس قادري، بولس قرألي، نعمةالله الكفري، أوغسطين مرمرجي، بولس مسعد، جرجس منش.

ومن العلمانيّين: محمود شكري الآلوسي، الأمير شكيب أرسلان، فؤاد أفرام البستانيّ، عارف تامر، الشيخ أحمد تقيّ الدين، جبرائيل جبّور، لحد خاطر، الشيخ سليم الدحداح، حبيب الزيّات، رشيد وسعيد الشرتونيّ، الأمير موريس شهاب، محمّد أسعد طلس، ظافر القاسميّ، المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي، صلاح لبكي، رياض وعيسى المعلوف، صلاح الدين المنجّد، المستشرق مرتين هَرْتمَن، عثمان يحيى، يوسف إبراهيم يزبك.

إثنان وسبعون عامًا مرّت على المشرق وهي تخدم المشرق الخدمةَ الحقّ، ولئن توقّفت عن الصدور مرغمةً فلأسباب قاهرة زالت اليوم بإذن الله. والمجلّة تتمطّى اليوم نحو الأمام وتستعدّ لوثبة جديدة في رحاب مستقبل ترجوه زاهرًا مثمرًا بعونه تعالى.

حاليّة الروحانيّة الإغناطيّة(*)

الأب سيمون ديكلو اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش

من غير اليسير أن نحدّد ماهية «الروحانيّة» وممّا يتكوّن تعليم مَنْ رأت فيه الكنيسة والمسيحيّون «معلّمًا روحيًّا». لا شكّ أنّ المقصود دومًا، في كلّ روحانيّة، (والواقع أنّنا نتحدّث هنا عن مدارس روحانيّة في المسيحيّة) هو طريقةٌ معيّنة لاستيعاب بشرى يسوع المسيح والتعبير عنها، «لأنّ لكم معلّمًا واحدًا، وهو المسيح، وأنتم جميعًا إخوة» (متّى ٢٣، ٨ ـ ١٠). فهذه الحقيقة تصلح لكلّ مسيحيّ، لكلّ جماعة مسيحيّة ولكلّ مدرسة روحانيّة، إذ إنّه لا طريقَ خلاصٍ مسيحيّة إلاّ تلك التي تكمن في قبول إنجيلِ يسوع، أعني التعليم الذي يجود به شخصُ يسوع وكلمته الحيّة.

إلاّ أنّ الإنجيل، في الحقيقة، بلغ من غنى التعليم والإلهام حدًّا (أليسَ الإنجيل رباعيّ الشكل في تحريره، كما لو أنّ المقصود هو إظهار عدم إمكانيّة اختصاره في تعبيرٍ واحد؟)، لم يعد أحد يستطيع معه أن يدّعي التعبير تمامًا عن ذلك الغنى. فالمعلّمون الروحيّون في الكنيسة هم أولئك الذين نجحوا، بصورة خاصّة ومعبّرة، في تجميعٍ نوعيّ للأحجار الكريمة التي يتألّف منها كنز البُشرى، حتّى إنّهم أصبحوا مُلْهِمين لطريقةٍ مميّزة في السير وراء يسوع واتّباعه. ففي كلّ

(*) صدر هذا المقال في «المجلّة اللاهوتيّة الجديدة»، المجلّد ١١٥، رقم ٥، أيلول (سبتمبر) ـ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٠.

روحانيّة من الروحانيّات التي أصبحت جزءًا من التاريخ الكنسيّ، وأثّرت حيويّة الكنيسة، أُتيح لبعض الوجوه أن يحصل على مكانة خاصّة تجعله أهلاً لأن يرسم شكلاً مميّزًا لإعادة صياغة العناصر الأساسيّة للرسالة المسيحيّة. فما يجمل بنا أن نُمَوْضعه بمزيد من الدقّة هي تلك الوجوه، إن كنّا نريد أن نُدخلها في حيِّز ما يتوجّب علينا تسميته سرّ روحانيّة معيّنة. فهذا ما سوف نقوم به في الكلام على القدّيس إغناطيوس، مع أنّنا ستتوقّف عند وجهَيْن فقط يميِّزان طريقه الروحانيّ تمييزًا خاصًّا، وقد رسمها لنا تعليمه بالاستناد إلى خبرته.

أمّا اختيار هذَيْن الوجهَيْن فلا شيء يوحي به إلاّ عنوان هذا المقال. فالمقصود هو إظهار «حاليّة» الروحانيّة الإغناطيّة؛ ولسوف أسلّط الانتباه على هذه النقطة أو تلك، بقدر ما تحمله من الطابع الحاليّ.

لكن، قبل أن نَلِجَ هذا الموضوع، قد يجمل بنا أن نقترح بعض الأفكار لمحاولة تحديد ما نريد أن نقوله عندما نتحدّث عن «حاليّة» روحانيّة معيّنة.

الواقع أنّ هناك سؤالاً يخطر مباشرة بالبال: كيف نستطيع الحديث عن حاليّة واقع معيّن تعود نشأته إلى أكثر من أربعة قرون؟ والجواب التلقائيّ على هذا السؤال هو التالي عادةً: إنّ ما يُدرَك ويُمتحن، في عالم الروح، لا يُقاس بالزمن. فما هو قديم في عالم الفكر، وبالأحرى في عالم الاختبار الروحانيّ، يمكن أن يكون ذا مغزى، بصورة خاصّة، في نظر متطلّبات اليوم وآماله. إلاّ أنّ هذا الجواب، المعلّل حتّى أقصى حدود التعليل، يعيدنا في الواقع إلى نقطة الانطلاق: ماذا يتيح لهذا التيّار الروحانيّ أو ذاك أن يُظهر اليوم طابعه الحاليّ؟ فهل يكفي القول إنّ نتائج الاختبار الروحانيّ العميق من أيّ زمن تصلح لكلّ زمن، إذ يُظهر ذلك الاختبار وَحْدةَ صيرورته عبر حوادث التاريخ؟

إنّ الأمور ليست بالسهولة التي نتصوّرها أو، بكلام آخر، إنّها على قدر وفير من الواقعيّة. أجل، إنّ تيّارًا روحانيًّا لا يتقيّد بزمن ظهوره، بل هو مثقلٌ بغنًى يتجاوز زمن نشأته وظهوره الأوّل. مع ذلك، فهو يبدو قادرًا إلى حدّ معيّن على أن يجيب عن آمال أو متطلّبات عصرٍ معيّن، تبعًا لتركيبه المميّز والمراجع الإنجيليّة التي يفضّلها على غيرها وتبعًا للمحاور التي ينتظم حولها أو المصادر التي يُبرزها ويَميل إلى إيثارها. فإنّ لكلّ عصر من

العصور لونه الروحانيّ، أعني طريقةً خاصّة في التشديد على هذه الناحية أو تلك من سرّ الإنسان وعلاقته بالله. فالحديث، في هذا الإطار، عن حاليّة روحانيّة معيّنة، يقودنا إلى اكتشاف تعاطف، في رسالة روحيّة معيّنة، مع ما يمكن أن نرى فيه من الانفتاح، إلى درجة معيّنة، تُبرزه المغامرة الروحيّة في الزمن الذي هو زماننا. وهذا ما يقضي لفت النظر إلى القرابة الروحيّة القائمة بين العصر الراهن والعصر الذي نشأت فيه تلك الروحانيّة كجوابٍ على الحاجات التي تميّز بها ذلك العصر.

إنّ ما يؤكّده عنوان هذا المقال يتضمّن بعضًا من هذه الأمور. فالزمن الذي عاش فيه القدّيس إغناطيوس عيشًا روحيًّا عميقًا هو على علاقة أكيدة بزمننا، إذ إنّ مرحلةً من التاريخ بدأت آنذاك، لا نُزال نحن فيها حتّى اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنّ التشديد، في أيّامنا هذه، على بعض ملامح ذلك العصر المميّزة ينزع إلى جعل تعليم إغناطيوس الروحانيّ أكثر حاليّة، بدل أن يجعله جزءًا من الماضي.

وهذا ما بقي علينا أن نعرضَ له. فلذلك، سنُذكّر أوّلاً بما يبدو أنّه يميّز روحيًّا العالم الحديث الذي نشأ فيه إغناطيوس والذي لا نزال نحيا فيه الآن (I)، ثمّ نركّز تفيكرنا على وجهين من الروحانيّة الإغناطيّة، قصدنا تسليط الانتباه إليهما لإظهار طابعهما الحاليّ وهما: التمييز (II) ومشاهدة الله في العمل (III).

I الروحانيّة الإغناطيّة والحداثة

الحداثة: إنّها الكلمة التي اكتسبت المكانة الرفيعة أو على الأقلّ بطاقة اعتماد، في العقود الأخيرة، وهي موضوع الكثير من الأحاديث. هذا لا يعني أنّه من السهل تحديدها بوجه دقيق، أو حتّى الاتّفاق على مقوّماتها الأكثر خصوصيّة. وإذا أردنا بهذا أن نذكّر بحقبةٍ تاريخيّة عاش فيها إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر وهي نفسها نعيش فيها اليوم، فلن نستطيع، على وجه التأكيد، أن نلجأ إلى أحداث أو إلى طُرُق عيشٍ مرتبطة بتاريخ معيّن، بإمكانها على الأكثر، أن تَسِمَ المجرى التاريخيّ لبعض العقود أو لقرنٍ واحد.

المقصود هو موجةُ قعرٍ شديدة الوقع، نظرًا لجذريّتها القصوى، من شأنها الإخلال ببعض توازنات الوجود البشريّ الأساسيّة وموقفه من العالم والآخرين ومن الله في آخر الأمر.

كيف نصوِّر الحداثة أو ملامحها الأكثر عموميّة أو ما يمكن أن يشكّل جذورها؟ فالطريقة الأكثر ملاءمة من غيرها، على ما يبدو، لتحديد الحداثة تقضي بأن نربطها بما عاناه الشخص البشريّ في وقت معيّن من تاريخه. فالنهضة بدت كأنّها أمدَّت الإنسان الأوروبيّ بالاقتناع أنّه يعود إليه أن يأخذ مصيره الخاصّ على عاتقه. وهذا ما يحدّد النهضة التحديد الحقيقي وانطلاقًا من هذا الأمر، يبدو الإنسان مذ ذاك، متحسّسًا بأنّه مسؤول عن تاريخه، ومسؤول عن المجتمع الذي يبنيه وعن صيرورة ذلك المجتمع الزمنيّة. هذا هو المشروع الإنسانيّ الذي برز في أوروبّا مع بداية الأزمنة الحديثة والذي أخذ ينزع، بطرق مختلفة، إلى الانتشار خلال القرون اللاحقة في العالم كلّه، مؤكّدًا أنّه يصحُّ لكلّ المجتمعات، ومتكيِّفًا في الوقت نفسه مع تنوّع الحضارات والأُطر الثقافيّة.

ففي العصر الحديث، نستطيع القول بأنّ المجتمع أخذ يتخلّى شيئًا فشيئًا عن تنظيمه الخاصّ السابق، فقد بوشر الدخول في مرحلة جديدة، حيث تؤخذ في الحساب القُدرة على المبادرة والإقدام، تلك القدرة التي يطوِّرها كلُّ فرد. فالحرِّيّة الشخصيّة اكتشفَت أنّها لم تَعُد مُرتّبة تمامًا أو مُرتّبة بشكل مُسبَق بواسطة بنيةٍ هي وليدة نظام اجتماعيّ يجب الاعتراف به. بل إنّ الديناميّة الجديدة التي هي في صُلب الحرِّيّة، تحثّ هذه الحرِّيّة بالمقابل إلى تشغيل إمكانيّاتها في المبادرة والتنفيذ والإنجاز.

أمّا الفكر الفلسفيّ الحديث، فإنّه يتّصف هو أيضًا بقيام الذاتيّة الحرّة، بالأنا، الذي يعود إليها، انطلاقًا من ذاتها، تكوين اليقين الذي يقوم عليه عالمها وأُسس المجتمع المستقبليّ. فعلى الحرِّيّة أن تتحقّق بشكلٍ حرّ تبعًا لاكتشافاتها واختياراتها، فتُقيم على مسؤوليّتها عالمها الخاصّ.

أجل، لقد حَدَثَ الكثير من المصائب والأزمات والتقدّم والتأخّر، بشكل مستمرّ، في المغامرة التي اندفعت فيها الذاتيّة الصانعة عالمها، وبالتالي الخالقة ذاتها. فليس هناك مجال ممكن لاستحضار أهمّ المحطّات التي طبعت، بشكل

منظّم، صيرورة تلك المغامرة. فإنّ ما عليه أن يقولبَ حديثنا هو بالأحرى تلك الصورة التي يتلاءم معها اختبار روحانيّ قادر على مرافقة صيرورة الذاتيّة الحديثة.

فإلى أيّ اختبار روحانيّ يحتاج الإنسان في أيّامنا؟ وأيّ إدراك يدركه الروح يتلاءم مع إيجابيّة الحرِّيَّة التي ترافق صيرورته؟ لا مجال إلاّ لاختبارٍ يجد مكانه المميّز في الحرِّيَّة الإنسانيّة، غيرَ أنّ هذا الاختبار سيكون، في مفهومه المسيحيّ، اختبارًا روحانيًّا، إذا أتاح للحرِّيَّة بأن تحدّد بشكل مستقيم، وفقًا للبُعد اللاهوتانيّ (théologal) الذي يحدِّد، بصورة خفيّة، مصدرها الأساسيّ. بكلام آخر، سيكون هذا الاختبار اختبارًا روحانيًّا للحرِّيَّة البنويّة، وهذا ما يجعله يتوافق مع ما تنتظره الأزمنة الحديثة. أمّا هذه الحرِّيَّة فإنّها ستتحدّد لاهوتانيًّا بالنسبة إلى مصدرها وغايتها وتستطيع أن تضبط تاريخها، إذ إنّها تتآخى مع كلّ الحرِّيّات الإنسانيّة، فتكتشف أنّها متضامنة معها انطلاقًا من الله، من عطيّته ودعوته.

وإذا كان الإنسان الحديث يشعر بأنّه لم يَعُد جزءًا من عالمٍ محدّد ومركّب ومنظّم، ويرى أنّه بالأولى نقطة انطلاق عالم يخلقه وينبيه، فإنّ الإله الذي يريد أن يدخل في علاقة به لن يكون تمامًا ذلك الإله الواضع الشريعة والضامن التنظيم الاجتماعيّ، بل الإله الخالق الحرِّيّات، الذي يدخل في علاقة بها ليحصل منها على جواب يُولد من عُمق أعماق كيانها ومن قُدرتها الثابتة على تقرير المصير.

إنّنا لا نستطيع تجاهل الشراك التي تنصبها «الحداثة» في طريق الإنسان والتاريخ. ألاّ يُخشى إن يَسهل على العصر الحديث أن ينمّي تصوّرًا إنسانيًّا محضًا، وبالتالي ملحدًا، للإنسانيّة والمجتمع، عندما يحيل الإنسان إلى ذاته وعندما يطوِّر نظرة للعالم مرتبطة باختيارات فرديّة؟ الواقع أنّ الإنسان الذي أصبح واعيًا القدرة الخلاّقة لحرِّيّته، بصورة عميقة وملحّة، ومنصرفًا إلى التنافس مع أترابه، ومندفعًا في عمليّة البحث، التي لا تصل مطلقًا إلى نهاية إمكانيّاتها اللامحدودة، يقع في خطر رفض أيّ مرجع أو مصدر أو مقياس أو غاية، وبالتالي في خطر الاكتفاء بفرديّته ورأيه الشخصيّ، إن هو لم يتنبه الانتباه

الحسن للسرّ الذي يسكنه. ولكي يستطيع الإنسان تحاشي شرك فرديّة منتشية بذاتها ومتحسّسة أحيانًا بمحدوديّتها أو تُهدِّدها نسبيّة مطلقة لما اتُّخذ من توجّهات وسُلِكَ من طرقات، لا بدّ من أن يكون هناك «روحانيّة» تستطيع أن تساعد الحرِّيّة على أن تُدرِكَ الإدراك الصحيح حقيقة طبيعتها ودعوتها ومصيرها على السواء. وهذه الروحانيّة، عليها أن تضع الحرِّيّة في صميم إدراكها للإنسان وعلاقته بالله. هذا ما تسعى الروحانيّة الإغناطيّة إلى القيام به وهذا ما يجعلنا نعلن الاعلان الصريح عن حاليّتها الأكيدة.

وكما سبق وحاولنا تحديد «الروحانيّة»، وأظهرنا مِمّا يتكوّن الطابع المميّز لكلّ مدرسة روحانيّة، فإنّنا لا نقصد الآن تخصيص إغناطيوس دي لويولا بـ «اختراع» معيّن، إذ لا شيء في روحانيّته، يمكن اعتباره ملكًا له بشكل حصريّ. فإغناطيوس سعى، أمره كلّ روحانيّ مسيحيّ، إلى أن يستمدّ ما يشكّل روحانيّته من الإنجيل، لأنّ الإنجيل، ولا شيء غير الإنجيل، هو المصدر المشترك الذي يصبّ في كلّ تعليم من تعاليم المعلّمين الروحانيّين. فلا نلفت الانتباه إذًا في المقاربة الإغناطيّة إلاّ إلى ما نعتبره نبرةً خاصّة تلقي الضوء على هذا الوجه المميّز أو ذاك من الوحي المسيحيّ.

والواقع أن المكانة التي تفردها الروحانيّة الإغناطيّة للحرِّيّة والتزامها المسؤول هي المكانة نفسها التي خصّصها التقليد المسيحيّ للحرِّيّة. ويكفي أن نتذكّر، في هذا المجال، كلمة «عهد» في العهد القديم وما وراءها من اختبار للحرِّيّة، وأن نتوقّف عند الطريقة التي سعى بها يسوع إلى أن يحقّق، قبل أيّ أمر آخر، إرادة الآب. هذا ما سنتطرّق إليه باختصار قبل أن نعود إلى موضوع الروحانيّة الإغناطيّة وقبل أن نتعمّق في الوجهَيْن اللذَيْن ذكرناهما سابقًا.

إنّ شعب الوعد وعى شيئًا فشيئًا العهد الذي يربطه بالله، فلم يُعجب فقط بعطيّة الله المجّانيّة، وقد اختبرها الشعب عندما اختير بين شعوب أخرى، بل إنّه اكتشف تدريجيًّا، متعجّبًا شاكرًا، أنّ التاريخ الذي يحيا فيه هو موضعٌ تُمتَحَنُ فيه أمانته في أن يقبل الامتياز غير المفهوم الذي ميّزه به الله المثلّث التقديس، وفي أن يُجيب على هذا الامتياز بحبٍّ يأخذ بكلّ قلبه وقواه وطاقاته ويصبح بالتالي خالقًا للتاريخ. فالله الذي يحبّ الشعب ويجعله مسؤولاً عن فعل

حبّه، وهو أساس تاريخه والتاريخ كلّه، يطلب من ذلك الشعب أن يجيب على حبّه بالحبّ، أكان ذلك في أيّام العزّ التي يظهر فيها امتياز الله واضحًا، أمّ في أيّام الألم والامتحان، عندما يجب احتمال احوال السبي والتعبير عن جواب الحبّ، بعيدًا عن الأرض والهيكل، دائمًا وفي أيّ مكان. فعلى ذلك الشعب، شعب العهد، أن يقبل بأن يتدرّب طويلاً على تطويع نفسه لمتطلّبات الله، لا بوجه منفعل فقط، بل من خلال جواب حرّ مسؤول. فهو أدرك ما أراد الله أن يعقده منْ علاقة تدفع كلُّ طرف إلى أن يرهن حرّيّته بكاملها، وهي علاقة تكون المقياس الدائم لاستقامة الخيارات والأفعال.

إلاّ أنّ الآب لم يجد إلاّ في يسوع الإبن الوحيد، الجواب الذي كان يطلبه من شعبه. فإنّ الابن أتى ليقاسمنا تاريخنا، حيث إنّه عاش إنسانًا بين البشر، فاظهر لنا ما هو الشكل الصحيح للوجود البشريّ وعلى أيّ مستوى من مستويات العمق والسموّ ينبغي للإنسان أن يجيب إلى حبّ الله بالحبّ. الحبّ هو اتّحاد الإرادة بالإرادة: بهذا الحبّ عينه يُظهر ابن الرضا عن حقيقة اتّحاده بالآب، «أنا والآب واحد» (يو ١٠، ٣٠). ففي الابن، يصل العهد إلى كماله، إذ إنّ حركة الحبّ اللامتناهي التي مصدرها قلب الآب تجد صدى لها في قلب بشريّ، هو قلب الابن الذي تأنّس بين البشر والذي أصبح متضامنًا مع البشريّة كلّها. ففي الحبّ المتبادل، سرّ الروح الذي هو اتّحاد الآب والابن، يحيا الآب والابن ملء حرّيّتهما، وهي ليست إلاّ عطاءً وقبولاً ومقاسمة، ولا شيء يُوصل الحرّيّة إلى كمالها بالحقيقة إلاّ ديناميّة الحبّ اللامتناهية.

إنّ الجواب الكامل للحبّ على الحبّ، يجب على الابن، الذي فيه يتحقّق ملء العهد مع البشريّة، أن يجعله واقعًا في حياة واقعيّة، يُكتشف فيها الحبّ ويُستقبَل ويُعايش في أشكال تتجدّد دومًا، بما في ذلك وَسْط ما يبدو نقيض الحبّ وما يذهب به إلى الفشل. فالابن يجود بحياته كاملة للآب ولإخوته، في إطار تظهر فيه قوّة الخطيئة القاتلة والرفضيّة، وهو بذلك، بحسب نظرة الإنجيليّ يوحنّا التأمليّة، إنّما يُظهر، بوجه تامّ، مجد الله الذي هو مجد الحبّ. وهذا المجد يحوّل جسده المائت إلى جسد ممجّد، إذ تسكن هذا الجسد نار الحبّ المحرقة.

إنّ روحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا تجد مكانها، على ما نعتقد، في صُلب هذا التيّار الأساسيّ من الوحي المسيحيّ. إنّها تسلّط الضوء على أبعاد الحرّيّة والدعوة والجواب، وهاتان الحركتان لهما مكانها في فكرة «الانتخاب» بحسب الروحانيّة التي تقترح على أولئك الذين يريدون أن يتعلّموا وأن ينظّموا أنفسهم بها، أن يلجأوا إلى التمييز وأن يمارسوا الصلاة في صُلْب العمل نفسه.

II التمييز

التمييز: هذا هو الوجه الأوّل المميّز للروحانيّة الإغناطيّة، الذي أودّ أن أحدِّد الآن إطاره.

وقبل أن أدخلَ في حيِّز الموضوع، أردِّد ما قلته سابقًا، بشأن التمييز: هذا الأمر لا نستطيع حصره بالخطّ الروحانيّ الذي رسمه القدّيس إغناطيوس، إذ هو حاجة ماسّة لكلّ حياة مسيحيّة. فإذا كانت الحياة المسيحيّة تعني اتباع خطّ سير حياة المسيح نفسها، فهي بالتالي أيضًا سعيٌ، بحسب تعبير القدّيس إغناطيوس في مقدّمة كتاب «الرياضات الروحيّة»، «للبحث عن إرادة الله واكتشافها» (الرياضات الروحيّة، ١) في ما يختصّ بحياتنا الشخصيّة. إنّها اعتناق إرادة الله والاتّحاد بها في الحبّ وعمل كلّ ما هو ممكن لاكتشاف تلك الإرادة بهدف معرفتها.

الواقع أنّنا نعرف ما هي إرادة الله، وإن كان ذلك إلى حدّ ما. فإنّ هذه الإرادة مسجّلة في وصايا الله وفي تعليم يسوع كما يحتويه الكتاب المقدّس، وفي توجيهات الكنيسة أيضًا. ولكن، بما أنّ الإنسان يحيا تاريخه كدينامية تجدّدٍ وخلقٍ وبحثٍ أكثر منه خضوع رتيب لقواعد موضوعة لكلّ زمن، فإنّ السؤال المطروح على الحرّيّة يكون في ماهية توجيه اختياراتها وكيفيّة وَصْل هذه الاختيارات بما ينتظره الله وجعلها تتشبّع من إلهاماته وتستعدّ لحركة الحبّ البنويّ والأخويّ، الذي يريد الله أن يحقّقه فينا ومن خلالنا، كما حقّق ذلك في حياة ابنه يسوع.

فليس من المدهش إذًا أن تُطرح على العصر الحديث، بتطلّبات متزايدة، مسألة التمييز، أعني البحث المستديم عن إرادة الله. فكيف أفهم دعوة الله،

وما ينتظره ويرجوه منّي هنا والآن؟ لا أستطيع أن أتّحد بإرادته على وجه تامّ إلاّ عندما أعرفها. فمن واجب المسيحيّ أن يميّز وأن يسعى إلى معرفة ما ينتظره الله منه، إذ إنّ وصايا الشريعة الإلهيّة لا تتضمّن كلّ ما على المسيحيّ أن يقوم به من اختيارات في حياته. فكلّ مؤمن، أمام هذا الواقع، مدعوّ إلى أن يختار بحرّيّة وحقيقة أمام مستلزمات الإنجيل والتوجيهات الكنسيّة، ساعيًا إلى أن يجعلها فاعلة وإلى أن تصبح خاصّته على وجه أفضل. فما هو «حسن» وما يُعدّ «الأفضل» وهو هبة الله وعرضه، يسعى إليه المؤمن كأنّه «الأفضل» له، اليوم وفي كلّ ظرف. ولكن، بما أنّ الحرّيّة وقدرة الإنسان على المبادرة والخلق هما اللتان أخذتا على عاتقيهما التاريخ البشريّ، فإنّ مسألة التمييز تصبح مسألة مركزيّة ملحّة في الحياة المسيحيّة. من هذا المنطلق، يهب الربّ لشعبه عطيّة خاصّة في زمن الحداثة، عندما يجود بالقدّيس إغناطيوس دي لويولا معلّمًا روحانيًّا، زاد على غيره اهتمامًا بتدريب المؤمن على ممارسة التمييز، فبواسطته تتجدّد الحرّيّة البنويّة والأخويّة وتعبّر عن نفسها.

إنّ كتاب «الرياضات الروحيّة»، كما هو معروف، هو النصّ الذي يقدّم فيه القدّيس إغناطيوس إلى الكنيسة الأداة التي تفوق غيرها تميّزًا في روحانيّته. فكتاب الرياضات ليس كناية عن بحثٍ في الروحانيّة أو صياغة عقيدة في الزهد أو التصوّف. أمّا عقيدة «الرياضات» اللاهوتيّة فهي ضمنيّة ولا نستطيع تحديدها إلاّ من خلال الطريقة التي يقترحها في نصّه. فهذا الكتيّب يقترح ممارسة عمليّة، وهي ممارسة تتحوّل إلى تربية الحرّيّة لتستمع إلى الله، بفضل الثقة التي يمنحها المتروّض مرشده، وذلك وسط واقع العالم والتاريخ. وهذا التاريخ لا يقع خارج سرّ يسوع ولا يخفى عن عين الإنجيل، فيصبح من المعقول أن نكتشف كيف نلتزم فيه الالتزام المسؤول. أمّا تلك الطريقة العمليّة، كما يراها إغناطيوس ويحدّدها، وهي طريقة عاشها بنفسه قبل أن يقترحها على غيره، فليست في الواقع إلاّ طريقة التمييز.

لن أتطرّق في سياق هذا المقال إلى القواعد والخطوط الأساسيّة التي وضعها إغناطيوس، والمراحل التي تمرّ فيها الحرّيّة، بحسب كتاب «الرياضات»، لتصل شيئًا فشيئًا إلى حقيقة الحبّ التامّة. إلاّ أنّني سألفت

الانتباه إلى بعض العناصر التي تساعد في تسليط الضوء على حاليّة الطريق الروحانيّ الذي رسمه إغناطيوس، إذ هو يقترح، عبر الرياضات، مدرسة للتميّيز. إنّ الحديث عن التميز، عن ضرورته ومستلزماته، يذهب بنا إلى الإقرار من جهة بواقع الديناميّة المتأصّلة في الحرّيّة، وهذا ما يجعلها مسؤولة عن نفسها وعن أفعالها، والتذكير ومن ناحية أخرى بأنّ الحرّيّة، بوصفها حرّيّة بنويّة، تسمع من الآخر، الذي هو غيرها، من ذلك الذي هو مصدر حياتها وقدرتها، النداء الذي لا بدّ أن تجيب عليه لكي تتحقّق بشكل أصيل.

إنّنا نفهم لماذا تذكّر الرياضات المتروِّض، منذ بدايتها، بأنّه سيجد غايته في الله وحده، لأنّ الله هو المصدر. والحرّيّة تتحقّق بوجه صحيح عندما يكون المقياس أنّ كلّ شيء يعود إلى الله وحده. فالحرّيّة الإنسانيّة، هي، إذا أردنا، حرّيّة خلاّقة، إلاّ أنّها، قبل أيّ أمر آخر، حرّيّة مخلوقة، ومخلوقة إذ إنّها محبوبة ومدعوّة إلى أن تدخل في عمليّة المشاركة في الحبّ. كما أنّ الزخم القائم في الحرّيّة والذي يجعلها مسؤولة عن نفسها هو زخم يقدّر لها أن تحدّد جوابها الشخصيّ على العطاء الذي استفادت منه. فهي تكتشف، بوصفها حرّيّة الابن، أنّ عليها أن تقبل بأنّ الآب هو مصدرها وغايتها. لأنّ الزخم الذي فيها يتطابق مع حركة الروح.

فالحرّيّة هي من ناحية مسؤولة عن ذاتها، ومن ناحية أخرى ليست هي مصدر كيانها وغاية نفسها. تلك هي الطريقة التي يعرض لها إغناطيوس من خلال «المبدأ والأساس» في مطلع الرياضات الروحيّة والتي يدعونا فيها إلى أن نتهيّأ لإدراك ما نحن عليه في الحقيقة، وهذا ما نناله من الله لنستطيع أن نتّحد به بواسطة الحرّيّة الصلبة الواثقة بنفسها الثقة المطلقة. وهكذا، يواجه الإنسان منذ البداية، جوّ الحرّيّة الذي يميّز عصر الحداثة، مع الإفادة من حماية مباشرة من كلّ التجارب المؤلِّهة للإنسان، الخدّاعة، والمدمّرة، في النهاية، للحرّيّة. والواقع أنّ الحرّيّة عندما تأخذ في تحقيق ذاتها، إنّما تنسى من أين أتت، وإلى أين تذهب وهي لا تعكس إلاّ عدمها الخاصّ على كلّ الأشياء حيث تعتقد بأنّها تستطيع أن تحقّق نفسها.

إلاّ أنّ «الرياضات الروحيّة»، توفّر للحرّيّة عبر نصّ «المبدأ والأساس»، صورةً عن ذاتها، من حيث إنّها تحدّدها وفق التزامها الباطنيّ بأنّ الله هو الذي

يقدّرها ويحرّكها وأنّ حبّه هو الذي يزورها ويدعوها. ولكي تكتشف الحرّيّة في الواقع قانون تطوّرها الأصيل وطريق حقيقتها، ينبغي أن يتجلّى لها وجهها الحقيقيّ وأن تعرف أنّها مدعوّة إلى السير على طريق الأصالة. فلهذا السبب، يقترح إغناطيوس المشاهدة الطويلة ليسوع، فهو يكشف في الإنجيل الشكل الأكمل للوجود الإنسانيّ. فالشخص البشريّ، عندما يحدّق في شخص يسوع المسيح وعندما يتيح لكلمته وأفعاله أن تفعل فعلها في كيانه، يكتشف أمامه ولصالحه خيارات غير متوقّعة، هي في خلاف روح العالم، حيث الحرّيّة تقع في خطر عدم إمكانيّة الخروج من ذاتها وعدم التخلّص من حلمها النرجسيّ.

يستطيع التمييز أن يجد النور الذي هو بحاجة إليه، عندما يجد، في مشاهدة يسوع، صورة الحرّيّة الأصيلة. والتمييز يجد أيضًا ذلك الموقف الذي لا بدّ من الخضوع له عندما تقدر الحرّيّة على أن تميّز الدوافع التي تأتي من الله بين الدوافع التي تؤثّر في الرغبة. ويقترح إغناطيوس في هذا المجال سلسلة من القواعد للمساعدة على الاهتداء إلى حقيقة مشاعر العاطفة التي تحرّكها جاذبيّة الله بالإضافة إلى الميول الأنانيّة.

تلك هي، بحسب مدرسة إغناطيوس، العلاقة التي تربط الإنسان بالله وتتيح له أن يميّز في كلّ ظرف نداء الله الآب، وأن يطيعه ويلبّيه بموجب الأمانة لدعوته المسيحيّة. إنّها علاقة بالآب يجود عليها الابن يسوع بحقيقة الجواب البنويّ على الحبّ المُحِبّ. هي علاقة بالله يثيرها الروح في صميم قلوبنا، إذ إنّه يوقظ بصورة متجدّدة ديناميّة حرّيّة يجذبها الله نفسه إليه.

إلاّ أنّ التمييز هو أن نسعى إلى التقاء الله وإرادته في مجمل واقع تاريخيّ، لا بدّ أن نتخرط فيه، ليكون جوابنا متطابقًا مع الأمل الذي يضعه الله فينا. وهذا يعني أيضًا أنّ واقع العالم وإشكاليّاته، كلّ الظروف المختلفة والمسائل التي تطرحها، لا بدّ أن يَشْمُلَها جُهد الذي يميّز عقلانيًّا. ففي هذا الإطار، يتجسّد الحبّ البنويّ والأخويّ متطابقًا مع إنجيل يسوع.

إنّ الروحانيّة الإغناطيّة، بوصفها مدرسة تمييز، تقتضي من الإنسان الذي يريد أن يستلهمها، أن يكون على علم دقيق بالظروف وأن يكون قادرًا على تحليلها، ممّا يشكّل أحيانًا صعوبة وواجبًا إلى أقصى حدّ. إنّها تقتضي منه

أيضًا أن يحيط نفسه بأصحاب المشورة القادرين على إنارته وجعله متنبّهًا بمجمل عناصر الظرف التي يعيشها. إنّها تقتضي أخيرًا أن يعرف فكر الكنيسة وأن يقبل هذا الفكر على أنّه نور ينير دربه، لأنّ نضاله في سبيل الملكوت إنّما يتتابع وسط «الكنيسة المجاهدة».

لقد لَفَتْنا الانتباه، بطرق متنوّعة، إلى الأمر التالي، وهو أنّ روحانيّة إغناطيوس دي لويولا تربط البُعد العقلانيّ بالبعد بالعاطفيّ ولا تستخدم مطلقًا الواحد دون الآخر، إذ إنّها تجعلنا نَتَتَلْمَذ عن يد كلمة الله وننتبه إلى عمل روحه. ومن السهل إظهار ذلك الأمر في كلّ ما كتبه القدّيس إغناطيوس حول التمييز. فبعضهم يرى أنّ المقاربة الإغناطيّة هي عقلانيّة جدًّا، في حين يرى آخرون أنّها تصغي كثيرًا إلى حركات العاطفة. في الواقع، يكمن سرّ تلك المقاربة، بوصفها مدرسةً للتمييز، في أنّها قادرة دومًا على الإقران بين العقل والقلب، فتتحاشى بذلك العقلانيّة المجرّدة أو العاطفيّة التي تكتفي بالخضوع فقط لحركتها الخاصّة.

ويظهر التوازن نفسه كذلك في الروحانيّة الإغناطيّة بين النعمة والحرّيّة، بين الثقة بالله وحده والشعور بمسؤوليّة يجب الاضطلاع بها حتّى النهاية. فالوصول إلى توازنٍ ناجحٍ بين هذه الأمور كلّها كان أمرًا يستحقّ التقدير في عصر إغناطيوس، والقواعد الأخيرة التي يتضمّنها كتاب الرياضات «لمعرفة الشعور الصحيح الذي لا بدّ أن يكون شعورنا في الكنيسة المجاهدة» (رياضات ٣٦٦ - ٣٦٩) تذكّر بعدد من المناقشات أدرك فيها صاحب الرياضات أنه، بحجّة تعظيم الله، يخشى عدم الإقرار للإنسان باستقلاله ومسؤوليّته. وقد استطاع أن يثبّت أقدامه بثقة كبيرة في إطار مناقشات عصره حيث فقد الآخرون توازنهم، لأنّه أدرك الإدراك الواعي المتواصل ما يقتضيه حوار الحرّيّة الإنسانيّة مع حرّيّة الله ضمن العهد الذي أنجزه يسوع.

هناك قول نشره ج. هفنسي في السنة ١٧٠٣، فأصبح منذ ذلك الحين موضوع تعليق، وهو يوجز الإيجاز الجيّد تفكير إغناطيوس في طريقة الإقران بين حرّيّة الله وحرّيّة الإنسان في العمل نفسه:

«هذه هي قاعدة العمل الأولى:

توكّل على الله كما لو كان نجاح أمورك يتوقّف عليك أنت بكامله، لا عليه،

ومع ذلك، اجتهد في عملك الاجتهاد التامّ، كما لو كان الله سينجز العمل كلّه، لا أنت».

إنّ حوار الحرّيّات، عندما يُعاش على هذه الطريقة، يفرض تشابكهما وإحالة الواحدة إلى الأخرى. فالثقة بالله هي التي تولّد المسؤوليّة، والالتزام الفعليّ أيضًا هو الذي يُفضي إلى الاستسلام لله. وبحسب هذا التصوّر، يُقضى مطلب الحداثة. فإنّ مسؤوليّة الإنسان والتزامه هما ما تمّ لفت الأنظار إليهما وتثبيتهما في قاعدة العمل هذه: إلاّ أنّ المسؤولية تجد أساسها في الله و«تجيب» إلى الثقة بالله، الخالق والأب. والالتزام هو أيضًا يقرّ بأنّ عليه أن يستسلم لله بموجب تعالي الغاية التي يحرّكنا نحوها. فحرّيّة الإنسان معترف بها في هذا الإطار بشكل وضعيّ، فيما هي مرتبطة بمصدرها وغايتها.

وإذا كانت هذه هي البنية التي في إطارها يجري الحوار بين حرّيّة الله وحرّيّة الإنسان، فإنّ هذه البنية نفسها هي «التعبير» الصحيح للعمل الإنسانيّ الأصيل، بنية العهد بين فريقين، وهي تنطبق على البحث عمّا يكون السعي إلى التمييز نفسه. أفلا يقضي تمييز إرادة الله بالدخول مع الله في حوار ينتمي إلى عالم العمل؟ فبقدر ما يضع الإنسان ثقته بالله، يستطيع منذ ذلك أن يلتزم بصورة مسؤولة بالسعي إلى البحث عن إرادته. فهو عندما يوظّف كلّ إمكاناته في هذا البحث، يتوقّع أن ينال اليقين، يقين ما يريد الله، من الله نفسه.

III المشاهدة في العمل

إنّ إغناطيوس دي لويولا، بوصفه معلّمًا روحيًّا، أثرى الكنيسة عندما قدّم لها، في جملة ما قدّم، المشاهدة في العمل. فهذه العبارة، كما نقترحها هنا، لم تظهر مرّة واحدة في كتابات القدّيس إغناطيوس، بل إنّ الذي صاغها هو الأب هيرونيمس نادال، أحد رفاق إغناطيوس ومفسّري تفكيره. وسنحاول أوّلاً أن نفهم المقصود من هذه العبارة قبل الإقرار بأنّها نعمة تتلاءم التلاؤم الصحيح مع حاجات الأزمنة الحديثة.

«مشاهدة الله في العمل» أو «المشاهدون لله في العمل»: تؤكّد هذه العبارة

وحدة وجهَيْن من الوجود المسيحيّ، هي الصلاة والعمل، وقد جرت العادة على إبراز تناقض هذَيْن الوجهَيْن أو على الأقلّ على إبراز علاقتهما الجدليّة. فالمشاهدة هي، في الواقع، حالة صلاة وحضور لله وقبول كلمته وما يريد أن يعلن عن نفسه. إنّها تذكّر أيضًا وبشكل عفويّ بالابتعاد عن العالم والتوقّف لمجريات الحياة ونشاطاتها. وهي بالتالي وبموجب تحديدها تدعو إلى النظر نحو اتّجاه يتعارض التعارض الصريح مع ما تدلّ عليه كلمة «عمل». فهذه الكلمة تبدو في الواقع، متوجّهة نحو الخارج، بقدر ما أنّ المشاهدة تبدو أنّها تميل إلى الباطن.

وإذا كانت المشاهدة تحوّل النظر نحو الله، فإنّ العمل، خلافًا للمشاهدة، يستخدم طاقات الإنسان ليحقّق عملاً ما أو مشروعًا في العالم. وإذا كان من غير الواجب اختيار العمل أو المشاهدة بإقصاء الطرف الأوّل عن الثاني، فإنّه يصبح لازمًا على وجه عامّ أن نحترم حقوق كلّ من الطرفَيْن، بفضل تخصيص الوقت الكافي لكليهما. إلاّ أنّ العمل والمشاهدة، في وضعهما هذا، مدعوّان حكمًا إلى أن يتجاوران ويتاليان. والوحدة الوثيقة المثاليّة بين الاثنين تكمن في تكريس الوقت الملائم لكلّ منهما لكي يؤثّر في الحياة التأثير الفاعل. إلاّ أنّنا في ذلك لم نصل حتّى الآن إلى البُعد الموحَّد والموحِّد التوحيد الجذريّ، على ما نستطيع أن نتوقّعه عندما نسمع العبارة التي استخدمها الأب نادال: «المشاهدة في العمل».

ولكن، إذا ما صوّبنا النظر ثانية نحو الحداثة، ألاّ يكون ما تنتظره هذه هو تلك الوحدة العميقة، تلك الوحدة التي تعبّر عنها عبارة نادال؟ فالعصر الحديث الذي يختبر الحرّيّة اختبارًا فريدًا من نوعه يسعى إلى تقديم العمل على المشاهدة، وإلى تفضيله عليها. والوقت الذي لا يخصّص للعمل هو في نظر العصر الحديث وقتًا مهدورًا، إذ إنّه لا يُنتج الربح المنتظر منه. والوقت المكرَّس للمشاهدة يبدو في الظاهر وقتًا ضائعًا.

إنّ الروحانيّة الإغناطيّة، كما شرحنا آنفًا، تثق بمسيرة الحرّيّة الحديثة، المسيرة المستقلّة المسؤولة. إلاّ أنّ هذه الروحانيّة تؤسّس خيارها على تصوّر لاهوتيّ للحرّيّة نفسها، في ضوء استعلان يسوع المسيح. فحيث يعمل الإنسان بالتطابق مع ما هو، يعمل الله كذلك ليحقّق عمله من خلال

الإنسان. إلاّ أنّ إبراز قيمة العمل، بمقدار ما يتّحد هذا العمل بحياة يسوع نفسها، يفرض ألاّ نختزله بما يظهر علنيًا، بل يفرض أن ندرك أبعاده اللاهوتيّة المسيحيّة، وذلك، بعيدًا حتّى عن المضامين التي بها يتحدّد ويتميّز.

لنتفحّص هنا تعبير «مشاهدة»، فلا نقصره على إشخاص النظر الذي يغور في رؤية الله والمسيح وأسراره، بل لنتوقّف عند ما يذكّر به هذا التعبير من شركة روحيّة بين الله والإنسان وما أسهمت به الروحانيّة الإغناطيّة إسهامًا خاصًّا في هذا الإطار. فالشركة بين الله والإنسان تكون واقعًا، عندما يكون الإنسان في حالة النعمة. إلاّ أنّ هذا الأمر لا يكفي لكي نقول إنّنا وصلنا إلى حالة المشاهدة، إذ إنّ هذه تنتمي إلى عالم المعرفة. فالشركة التي تدلّ عليها كلمة «مُشاهد» تعني، إلى حدٍّ ما، شركة واعية منطبعة في ديناميّة العقل القادر على أن يعرف الله وأن يقرّ به. وعندما يقترح نادال نضوجًا روحيًّا في خطّ «المُشاهِد في العمل»، فهو يشير إلى طريق يتمّ سلوكه وفيه تتيح ديناميّة العمل للروح أن يحيا في ذلك الطريق (وبصورة واعية) العلاقة بالله من خلال فعل الشكران والتهيؤ وتقدمة الذات، بالاتّحاد بالمسيح الذي يطلب أن تكون هذه المواقف الأساسيّة، وهي مواقفه، أساس العلاقة بين الإخوة.

لقد كانت الحياة الروحيّة، لمدّة طويلة، مركّزة، بوجه حصريّ، على الوقت المخصّص للصلاة الشكليّة، كأن هذا الوقت هو وحده يتيح للإنسان، بفضل الاختلاء الداخليّ الذي يبعد عن العمل ومشاكله، أن يكون متهيئًا للدخول في علاقة بالروح القدس. إلاّ أنّ هذا التصوُّر للحياة الروحيّة تجاوزه التصوُّر المعاصر الذي طوّرته بعض نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني بصورة حاسمة. فلنتذكّر هذه الجملة من القرار في «الحياة الكاملة»، في المقطع الثامن، في شأن الحياة الرهبانيّة الفاعلة: «إنّ من جوهر الحياة الرهبانيّة، في المؤسّسات الرهبانيّة، العمل الرسوليّ والخيريّ»، إذ إنّه من المتّفق عليه أنّ ماهيّة الحياة الرهبانيّة تكمن في التكرّس لله والاتّحاد به (بواسطة «المشاهدة»، إذا أمكن القول). ونصّ آخر من القرار في «الدرجة الكهنوتيّة» يعلن ما هو شبيه بما سبق في شأن الخدمة الكهنوتيّة: «إنّ الكهنة يبلغون القداسة الخاصّة بهم، إن هم، بروح المسيح، مارسوا وظيفتهم بالالتزام الصادق المثابر» (رقم ١٣). والنصّ

نفسه يقول: «فلا يستطيع تنظيم أعمال الرسالة الخارجيّ الصرف، أن يؤلِّف وحدة حياة الكهنة، ولا القيام بالأعمال التقويّة فقط، مع أنّها تساعد جدًّا على تعزيزها. فوحدة حياة الكهنة لن تتحقّق إلاّ إذا اقتفوا، في تتميم واجبهم، مثَل المسيح السيّد، الذي كان طعامه أن يعمل إرادة من أرسل ليكمِّل عمله» (رقم ١٤).

وسواء أكان المقصود «عمل» الراهب أم عمل الكاهن أو العلمانيّ، فالمجمع الفاتيكانيّ الثاني يطلب من الجميع أن يكون عملهم الذي يلتزمون به جزءًا لا يتجزّأ من حياة الشركة بالله، بحيث يتركون المسيح، يطبع قسمات حياته البنويّة والأخويّة على حياتهم. وهذه الحقيقة، عبّر عنها وصاغها إغناطيوس دي لويولا (وغيره من المعلّمين الروحانيّين) قبل تاريخ المجمع المشار إليه. إلاّ أنّنا سنحاول أن نتحدث عن تلك الحقيقة كأمر يتوافق مع تطلّعات الإنسان في عصر الحداثة.

والحقّ يقال إنّ المسيحيّ في أيّامنا، الغارق في عالمٍ أصبحت فيه المراجع التي تشير إلى الله قليلة، هو بحاجة إلى أن يجدّد باستمرار وأحيانًا خلال وقت طويل، اتّصاله المباشر بالله، بفضل أوقات خاصّة للمشاهدة. ولا بدّ أن ترافق هذه الأوقات إيقاع الحياة اليوميّة وكذلك الأسبوعيّة، الشهريّة والسنويّة. فالصلاة الشكليّة، وهي ضروريّة لا غنى عنها، احتلّت في تفكير إغناطيوس مكانها الطبيعيّ وكانت دومًا جزءًا لا يتجزّأ من المسيرة الروحيّة التي اقترحها. إلاّ أنّ ما يحتاج إليه إنسان اليوم أيضًا، في عالم الحداثة، هو ألا يكون العمل الملتزم به بعيدًا عن الله أو منفصلاً عن الشعور بحضور الله، وهذا ما تبتغيه عبارة نادال: «مشاهدة الله في العمل». وإغناطيوس نفسه يعبّر عن هذا الواقع وما يستلزمه في عبارة مماثلة: «رؤية الله في كلّ شيء ورؤية كلّ شيء في الله». المقصود بهذا هو موقف المشاهدة الذي يرافق حركة العمل نفسها وكلّ الأشكال الخارجيّة التي يمكن أن تتخذها.

إنّ ما تعبّر عنه هذه التعابير له أساس وتجذُّر لاهوتي في الحرّيّة النبويّة، كما يتصوّرها القدّيس إغناطيوس، كما سبق وأشرنا إليها، تلك الحرّيّة التي، عندما تتّحد بحرّيّة المسيح، تصبح إرادةُ الآب إرادتها في أثناء العمل. فمن

الواضح أنّ العمل، المقدَّر حقّ تقديره، مع أنه لا يفقد شيئًا من قيمته اللامتناهية في نظر الله، لا يجد مصدره في الإنسان فقط. فالمسيح يتابع في كلّ واحد من إخوته فعل الشكران البنويّ والأخوي، وهو موضوع حياته كلّها. فعندما ينكبّ الإنسان على العمل موافقًا على إرادة الله في خصوصه، يتّحد الاتّحاد الوثيق بالربّ يسوع، فيصبح «أداة» في يديه، بحسب التعبير الذي غالبًا ما يستخدمه القدّيس إغناطيوس.

إنطلاقًا من هذا الواقع، ندرك لماذا تتمّ المراهنة على اتّحاد العمل بالمشاهدة. فهذا الموضوع، كما نتحقّقه، على صلة وثيقة بالموضوع الذي عرضنا له سابقًا وهو موضوع التمييز. فبفضل التمييز تنفتح على الله ونداءه لا القرارات المتّخذة فقط، بل العمل الذي ينفّذها، فتتّحد به وبعمله في واقع الوجود وتتثبّت من خلال الأمانة للروح في حياة المسيح نفسه. وبما أنّ الوجود يشرّع أبوابه هكذا أمام حضور الله وإرادته بواسطة التمييز، فإنّ هذا الوجود يشعر بأنّ الله يقيم فيه وأنّ نظر المشاهد إبان العمل ينفتح على حضور الله. فالواضح أنّ وحدة عميقة تربط بين التمييز والمشاهدة في العمل، وكلاهما يميّزان على أحسن وجه موقف عالم اليوم من الله.

فلنكمّل إذا الوصف الإيجابيّ، على قدر ما نستطيع، لحياة تحقّق وحدة المشاهدة والعمل، وفقًا للأفق الذي تشير إليه عبارة «مشاهد في العمل». فمَن يسير قُدُمًا على هذه الطريق يحاول، قبل أيّ أمر وفي كلّ أمر أن يجد دومًا الاتّحاد بالله، وهو ما يكتسبه في الشِرْكة في إرادة الله، من خلال كُلّ عمل وفي طريقة تنفيذه. ففي حياة أخذت بها هذه الحركة، تنزع الصلاة، بحسب ما يفعله القدّيس بولس، إلى أن تصبح صلاة مستديمة، وبذلك لن تبقى مجرّد ممارسة شكليّة من الممارسات الشكليّة حيث يجهد الإنسان في أن يصغي إلى الله بصورة مباشرة وأن يخاطبه، عندما يتوقّف عن كلّ نشاط آخر. إنّها تشير إلى التوجّه اللاهوتانيّ للشخص البشريّ بكامله، فيصبح الله محوره حتّى إنّه يمكث في العلاقة به وفي الشركة الحيّة معه في كلّ ما يقوم به، مثلما كان يسوع، الابن، على علاقة مستديمة حيّة بالآب.

إنّ عبارة نادال تعني، بوجه أكثر وضوحًا، أنّ الصلاة تُعاش في الصلاة

عينها. لأنّ الصلاة هي أن يكون الإنسان في حالة انتباه لله، أن يستقبل حضوره، أن يقبل إرادته، لا كما يظهر الله في الكتاب المقدّس أو في الأسرار، بل في حياة الكنيسة بكليّتها، في قلبي الشخصيّ وفي قلب كلّ إنسان، وفي واقع العالم كلّه، انطلاقًا من سرّ تجسّد ابن الله.

كتب القدّيس إغناطيوس في إحدى رسائله، وهو يتحدّث عمّا هو مطلوب من اليسوعيّين الشبّان في أثناء دراستهم:

«بالنظر إلى هدف الدراسة، على اليسوعيّين ألاّ يمضوا الوقت الطويل في التأمّل بالإضافة إلى التمارين الواجبة للحياة الروحيّة. إلاّ أنّه بوسعهم أن يتمرّنوا على البحث عن حضور الله في الأشياء كلّها، عندما يتحدّثون مع أحدهم، في ذهابهم ومجيئهم، في مشاهداتهم، في إصغائهم، في تفكيرهم وأخيرًا في أعمالهم كلّها، لأنّه صحيح أن العزّة الإلهيّة هي في كلّ الأشياء بحضورها وقدرتها وجوهرها. فطريقة التأمّل هذه التي تكمن في أن نرى الله ربّنا في الأشياء كلّها هي أسهل من أن نرتفع إلى الأشياء الأكثر تجريدًا، إذ إنّ ذلك يتطلّب العناء الكبير في الحضور لِما يحدث. وهذا التمرين الساميّ يعدّنا لزيارات سامية يقوم بها الربّ، حتّى ولو كان ذلك في أثناء تأمّل قصير».

وإذا أوضح إغناطيوس هذه الأمور على ذلك الوجه، فلأنّه كان مقتنعًا كلّ الاقتناع بالاتّحاد غير المنفصم الذي يربط الصلاة بالعمل، كما لو أنه كان يرى أنّ العالم مهيّأ لأن يصبح، حتّى من خلال العمل، المكان المميّز للاتّحاد بالله، وكما لو أنّ الحياة الاجتماعيّة والاتّصال بالآخرين مهيّأان لأن يكونا نقطة انطلاق مستمرّة لتمجيد الله وخدمته، لا في وقت آخر أو بعد وقت من التفكير، بل في الاختبار نفسه، اختبار اللقاء والحوار والانفتاح والمبادلة.

فإذا تصوّرنا الصلاة على هذه الصورة، فإنّ الصلاة عينها لن تكون من بعدُ بحثًا عن إله ضائع، فُقِد أثر حضوره. بل إنّها تكمن بالأحرى في تجديد حيويّ لعلاقة بإله هو حاضر دومًا لنا ولكلّ الأشياء. و«المشاهدة في العمل» تدعو إلى الانفتاح على هذا الحضور المستديم في كلّ لحظة، وهكذا يقوم تواصل واستمراريّة، بوجه من الوجوه، في الاتّجاهَيْن المتكاملَيْن: من الصلاة إلى العمل

ومن العمل إلى الصلاة. من ناحية أولى فإنّ الأثر الذي تتركه الصلاة اليوميّة في القلب، وكذلك ما تتركه الخواطر والاستعدادات الروحيّة وهي من ثمار الصلاة، يبقى حاضرًا وفاعلاً طوال النهار وبالتالي يعمد إلى التأثير في مجراه. ومن ناحية أخرى، ما نعيشه ونشعر به وما نصادفه في وقت العمل يترسّب، بوجه من الوجوه، في الروح أو أنه يبقى حيًّا ليصبح مادّةً لوقت الصلاة أو بالأحرى لوقت الاتّصال الحميم بالله وهذا ما تؤمّنه الصلاة. ولنا هنا في مريم العذراء المثل الحيّ: فالكتاب المقدّس يروي لنا أنّ العذراء كانت تعير الانتباه إلى أحداث حياة ابنها يسوع وأقواله، فكانت تراقبها وتحفظها في قلبها لكي تستطيع بعد ذلك أن تتأمّل وتجني الثمار التي كان الله يبغي أن يمنحها لها من خلال ذلك. وهذا التبادل في الإعادة، من الصلاة إلى العمل ومن العمل إلى الصلاة، ينبثق من التداخل الذي تعبّر عنه عبارة نادال بصورة مختصرة عميقة.

ونادال نفسه يستخدم في شأن هذا التبادل عبارة أخرى وصورةً ثانية هي صورة «دائرة االصلاة والعمل». فالوحدة المقصودة بين هذين القطبَيْن هي على شكلِ وحدة حيّة تنشأ من انتقال الصلاة المستمرّ إلى العمل والعمل إلى الصلاة. والواقع أنّ نادال كتب أيضًا أنّ الروح يضعف في العمل، فيجمل بنا أن نعود غالبًا إلى الصلاة في وقت العمل. وهكذا تنشأ دائرة ننتقل فيها من الصلاة إلى العمل ومن العمل إلى الصلاة. ولنحاول أن نعبّر عن هذه الوحدة بكلام آخر: «إنّ العمل أو النشاط يشكّل استعدادًا باطنيًّا، لا بل بدايةً أو استمرارًا للّقاء الذي حصل في وقت الصلاة الشكليّ. ويستطيع الذي يسعى أن يكون «المشاهد في العمل» أن يعود من الصلاة الشكليّة إلى التزامه، بعد أن يكون قد تقوّى روحه بكامله وبعد أن يكون حضور الله قد أصبح في داخله.

وقصارى القول أنّنا سعينا إلى التذكير، من خلال موضوعَي التمييز و«المشاهدة في العمل»، بالعناصر الأساسيّة المميّزة للروحانيّة الإغناطيّة. وهذه الروحانيّة هي، كما نعتقد، على اتّصال وثيق بواقع عصرنا ومستلزماته. فعندما نحتفل بـ«السنة الإغناطيّة»، يوجّه الكثير من الذكريات أنظارنا نحو الماضي إلاّ أنّنا نقبل بالأحرى الدعوة إلى العيش في واقع الأمانة لله والاتّحاد بحبّه.

صدر عن دار المشرق

في «السلسلة الروحيّة»

- الإنسان وفعل الروح، للمطران أنطون ـ حميد موراني، ١٩٨٩
- العلّيّة في غمار الروح، للأب فرانك رامسبرغر اليسوعيّ، ١٩٩٠
- الروح القدس مدرسة الإيمان، للمطران جيرار ويك، ١٩٩٠
- رياضات القدّيس إغناطيوس ـ بنيتها وجوهرها وديناميّتها، للأب أولفر برج أوليڤيه اليسوعيّ، ١٩٩٠
- مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، ١٩٩١
- من أنت أيّها الكاهن؟ للخوري يوحنّا الحلو، ١٩٩١

في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»

- خلاصة الدين المسيحيّ، للأب بولس إلياس اليسوعيّ، ١٩٨٧
- الإنجيل الحيّ في الكنيسة، للأب برنار سيسبويه اليسوعيّ، ١٩٨٧
- قيامة المسيح، لرومانو غوارديني، ١٩٨٨
- يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، ١٩٨٩
- خلاصة اللاهوت المريميّ، للأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعي، ١٩٩١

سرّ الرهبانيّة اليسوعيّة
في فنّ التربية

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

نبذة تاريخيّة

لقد اشتهر اليسوعيّون، منذ ٤٥٠ سنة، بمدارسهم وجامعاتهم - شرقًا وغربًا - وبما يمنحون فيها من تكوين مميّز له طابعه الخاصّ.

والغريب في ذلك أنّ مؤسّس رهبانيّتهم - إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ - ١٥٥٦) - لم يخطّط في البدء لخدمة تربية النشء، بل كان يشدّد على «حركيّة» اليسوعيّين في تنقّلهم من مكان إلى آخر بكلّ حرّيّة وبدون أيّ تقيّد بمؤسّسات تربويّة تُلزم الاستقرار في مكان معيّن.

غير أنّ «المدارس» (Collegia) التي أسّسها لتكوين الدارسين اليسوعيّين، سرعان ما جذبت إليها العديد من الشبّان غير اليسوعيّين، نظرًا إلى حاجة الناس إلى مثلها في عصر النهضة الأوروبيّة. فوافق إغناطيوس على قبول غير اليسوعيّين في المدارس الخاصّة باليسوعيّين، معتبرًا أنّ الخدمة التربويّة هي مجال مميّز لـ «مجد الله الأعظم وخدمة البشر الأوفر»، وهادفًا منها إلى تكوين النشء تكوينًا يؤهّله لسير سيرة فاضلة.

فنشأت تدريجيًّا مدارس وجامعات خاصّة بغير اليسوعيّين. وبعد حلّ الرهبانيّة اليسوعيّة في سنة ١٧٧٣، أصدر البابا بيوس السابع، في سنة ١٨١٤، مرسومًا بإعادتها إلى الوجود، مرجّحًا من بين الأسباب «الاستفادة ثانية من خبرة (اليسوعيّين) كمربّين».

وفي أيّامنا، يبلغ عدد اليسوعيّين الملتحقين بمهمّة التربية ٦,٨٠٠ (من حوالى ٢٥,٠٠٠ يسوعيّ)، يتعاون معهم ٧٤٢٠٠ غير يسوعيّ، في خدمة نحو ١٨٠٠,٠٠٠ طالب وطالبة، من ٦٥ بلدًا، في ١٣٧٠ مؤسّسة، منها ١٧٧ جامعة و٣٥٦ مدرسة تكميليّة وثانويّة و٤٦ مدرسة فنّيّة و٣٢ مدرسة ابتدائيّة[1].

مصادر التربية اليسوعيّة

فما هو سرّ نجاح اليسوعيّين في فنّ التربية؟ هل يعود إلى أنّهم أسّسوا أوّل نظام تربويّ متجانس في العالم؟ كلاّ، لأنّ نظامهم هذا يعود أوّلاً وأخيرًا إلى اختبار روحيّ شخصيّ وجماعيّ.

إنّ سرّ اليسوعيّين التربويّ يكمن بالفعل في كتاب إغناطيوس «الرياضات الروحيّة»، وهو زبدة خبرته الروحيّة، يختبرها اليسوعيّون قاسمًا مشتركًا بينهم[2]. فاختبار «الرياضات الروحيّة» هو بمثابة اختبار «تأسيسيّ» لحياة اليسوعيّين، يستمدّون منه خدمتهم ويستقون منه أسلوب تربيتهم.

إنّ «الرياضات الروحيّة» هي روح أتى بها إغناطيوس فيستلهمها اليسوعيّون في حياتهم وفي خدمتهم. هي روح تتجسّد في منهج معيّن تسير عليه الحياة والخدمة، يتضمّن قيمًا وأسلوبًا ومواقف ونظرة إلى الإنسان في علاقته بالله والعالم والمجتمع والآخرين ونفسه.

كتاب القوانين(Constitutions) ونظام الدروس

وفي الحقل التربويّ، يظهر هذا المنهج في القسم الرابع من «القوانين التأسيسيّة» الخاصّة بالرهبانيّة اليسوعيّة، وقد كتبها إغناطيوس بنفسه، وفي

---

(١) بحسب تقرير رسميّ صادر عن «المركز العالميّ للأنشطة اليسوعيّة» (باللغة الإنكليزيّة) - روما ٢١/٩/١٩٩٠.

(٢) ينقسم كتاب «الرياضات الروحيّة» إلى أربعة «أسابيع» أو أقسام: ١ - الإنسان والخطيئة ٢ - الإنسان واختياره نمط حياته ٣، ٤ - تثبيت الاختيار. ويسبقها «المبدأ والأساس» وهو تأمّل يضع الإنسان أمام هدف حياته والوسائل التي تحقّق الهدف أو تحول دون تحقيقه. وينتهي الكتاب بـ «المشاهدة لنيل المحبّة»، باعتبار المحبّة قمّة حياة الإنسان التي يتقبّلها من الله.

«نظام الدروس» (Ratio Studiorum) الذي ظهر في سنة ١٥٩٩ في ضوء اختبارات إغناطيوس وتوجيهاته في التربية، فضلاً عن ممارسة الرهبانيّة طوال ما يقرب من نصف قرن. أمّا «الرياضات الروحيّة» فهي الملهمة، وأمّا «القوانين التأسيسيّة» و«نظام الدروس» فهما تطبيق لروحها، أي جسد للروح[1].

«النزعة الإنسانيّة» في التربية اليسوعيّة

تعتمد التربية الإغناطيّة على «نزعة إنسانيّة» (Humanisme) تتضمّن نظرة إغناطيوس إلى الإنسان في علاقته بالله والبشر، بالعالم والمجتمع، بالأحداث والظروف، وبنفسه. فلا بدّ لنا من الحديث عن هذه «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة التي تُلهم التربية اليسوعيّة. ولقد عبّر هو نفسه عنها خير تعبير في «المبدأ والأساس» الذي يستهلّ به «الرياضات الروحيّة» (رر ٢٣)، وفي «المشاهدة لنيل المحبّة» (رر ٢٣٠ - ٢٣٧) التي يختمها بها.

«المبدأ والأساس»:

ونورد نصّ «المبدأ والأساس» لما له أهمّيّة بالغة في ما نحن بصدده:

خُلق الإنسان ليسبّح الله ويكرّمه ويخدمه، وبهذا يخلّص نفسه.
وسائر الأشياء على وجه الأرض قد خُلقت لأجل الإنسان ولتساعده على إدراك الغاية التي لأجلها خُلق.
ومن ثم، فعلى الإنسان أن يستخدمها بقدر ما تساعده على بلوغ غايته، وأن يبتعد عنها بقدر ما تعوقه.
فيلزمنا لذلك أن نحمل أنفسنا، على ألاّ نكون منحازين لأيّة خليقة من الخلائق - في كلّ ما هو جائز لحُرّيّة إرادتنا وغير محظور عليها -
حتّى إنّنا، من جهّتنا، لا نفضّل
الصحّة على المرض، ولا الغنى على الفقر،

---

(١) نختصر المصدر الأوّل بهذين الحرفين (رر)، والثاني بـ (ق ت)، والثالث بـ (ن د). وقد تطوّر (ن د) في «مميّزات التربية اليسوعيّة» (م ت ي) في سنة ١٩٨٧. راجع «المصادر» في آخر المقال.

ولا الكرامة على الهوان، ولا طول الحياة على قصرها، وهلّم جرّا،
بل نطلب ونختار ما يزيدنا اهتداء إلى الغاية التي لأجلها خُلقنا».

ويحسن بنا أن نستجلي من هذا النصّ أهمّ عناصر «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة، وبالتالي اليسوعيّة، في فنّ التربية:

الإنسان

إنّ الكلمة الأولى من النصّ هي الإنسان. والإنسان هو مدار اهتمام روحانيّة إغناطيوس وهدف خدمته.

ومن منطلق هذه النظرة إلى الإنسان، شمل اليسوعيّون في تاريخهم التربويّ الحافل كلّ إنسان أيًّا كانت بيئته أو وضعه، فلسفته أو معتقده، جنسه أو لونه... فمدار اهتمامهم إنّما هو الإنسان كإنسان، لا الإنسان بانتمائه إلى دين أو طائفة أو وطن أو إيديولوجيّة...

ومن جهة أخرى، تعبر التربية الإغناطيّة اهتمامًا بالإنسان في مختلف أبعاده ومقوّماته، كما سنراه في حينه. وقد خدم اليسوعيّون في شتّى المجالات والميادين البشريّة، وذلك بنور إيمانهم، موحّدين بين الحياة العمليّة والحياة الروحيّة، بين الحياة والإيمان، مؤمنين بالحوار الخلّاق بين الدين والإيمان من جهة، وبين الثقافة والعلم والفنّ من جهة أخرى (م ت ي ٣٠، ٣٥، ٣٨، ٦٦).

الإنسان لأجل الله

إنّ هذا الإنسان الذي يخدمه إغناطيوس واليسوعيّون هو لأجل الله («خُلِق ليسبّح الله ربّنا ويكرّمه ويخدمه»). فالإنسان مرتبط بالله جوهرًا وأساسًا، والله هو معنى وجوده ومرجع حياته. وإنّما غاية الإنسان أن يحقّق إرادة الله في شأنه، يبحث عنها فيكتشفها وينفّذها بمحض حرّيّته.

الخليقة لأجل الإنسان

إنّ الخليقة - العالم والأشياء، البشر والمجتمع... - هي الوسيلة التي تهدي الإنسان إلى الله (سائر الأشياء على وجه الأرض قد خُلقت لأجل الإنسان ولتساعده على إدراك الغاية التي لأجلها خُلق») أو تحول دون الوصول إليه («تعوقه»). فقبل أن يقوم ديكارت وكانط بـ«الثورة الكوبرنيكيّة» في عالم الفلسفة، قام بها إغناطيوس في عالم الروحانيّات - وبالتالي في عالم التربية - جاعلاً الكون كلّه يدور حول الإنسان.

فالنظرة الإغناطيّة إلى الخليقة هي نظرة إيجابيّة، على خلاف روحانيّات أخرى تهملها أو تحذر منها أو ترفضها. ومن ثَمّ، فهي نظرة إعجاب أمام عمل الله، واعتراف بسرّ خلقه. وهذا ما تؤكّده التربية الإغناطيّة (م ت ي ٣٦، ٣٩).

وإذا كانت نظرة إغناطيوس إلى الخليقة نظرة روحيّة - إذ إنّ الله برأها - فهي نظرة واقعيّة أيضًا. فقد يستخدم الإنسان الخليقة استخدامًا خاطئًا، فتصبح له بالتالي شرًّا وإن كانت خيرًا في أصلها. فالإنسان كائن حرّ يختار دائمًا بين الله والشرّير - «عدوّ الطبيعة البشريّة»، كما يسمّيه إغناطيوس - بين قِيَم الخير وقِيَم الشرّ، فهناك «معسكران» و«رايتان» أمام اختياره الحرّ (رر ١٣٦ - ١٤٨). وبالتالي الإنسان يميّز بين الخير والشرّ، أي بين ما يهدي إلى الله وما يعوق ذلك. فليست نظرة إغناطيوس نظرة أخلاقيّة - هذا «حلال» وهذا «حرام» - بل هي نظرة إيجابيّة - روحيّة - واقعيّة تلزم الإنسان أن يميِّز ليتمكّن من الاختيار.

وكي يتمّ هذا التمييز على أكمل وجه، فلا بدّ من الحرّيّة الداخليّة («ألاّ نكون منحازين») إزاء الخليقة. وما هدف «الرياضات الروحيّة» في نهاية الأمر سوى أن «يتغلّب الإنسان على نفسه وينظّم حياته بمعزل عن كلّ ميل منحرف» (رر ٢١)، فيتحرّر دائمًا. وفي هذا الإطار من الحرّيّة الداخليّة والتحرّر الدائم، تقرن التربية الإغناطيّة بالمعرفة حبّ «الفضيلة» (م ت ي ٥١).

وتقود الحرّيّة الداخليّة والتمييز الروحيّ الواقعيّ إلى أن يختار الإنسان

«ونطلب ونختار» اختيارًا حرًّا، لا بدافع الهوى، بل بدافع «المزيد» «ما يزيدنا اهتداء إلى الغاية التي لأجلها خُلقنا». فيزداد الإنسان اتّجاهًا، وبأفضل الطرق وأعظمها، نحو الله مرجع حياته وغاية وجوده.

«المشاهدة لنيل المحبّة»

قد يبدو غريبًا ألاّ يتحدّث إغناطيوس في «المبدأ والأساس» عن المحبّة. الواقع أنّه يختم بها «الرياضات الروحيّة» كذروةٍ لها وكقمّةٍ يصل إليها المتروّض.

فالله يُظهر محبّته للإنسان في أنّه يعطيه العالم، بل ويعطيه ذاته من خلال خليقته وأعماله. فالحركة الانحداريّة هذه - من الله إلى الإنسان من خلال الخليقة - تكمّل الحركة الارتقائيّة الخاصّة بـ «المبدأ والأساس» - حيث يصل الإنسان إلى الله من خلال الخليقة. فيتحقّق هكذا ما يستهدفه الإنسان: «الله في كلّ شيء» (الحركة الانحداريّة) و«كلّ شيء في الله» (الحركة الارتقائيّة). ويتجاوب الإنسان مع محبّة الله هذه بمحبّته لله وللخليقة التي خلقها الله لأجله.

الله/الإنسان/الخليقة، في المحبّة: تلك هي أهمّ عناصر «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة. فالإنسان في علاقة محبّة الله والخليقة. والخليقة هي للإنسان والإنسان هو لله: «كلّ شيء لكم، وأنتم... لله» (رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس ٣/٢٢). وعلاقة الإنسان بالخليقة علاقة حرّيّة وتمييز ومحبّة، يسمّيها إغناطيوس «المحبّة البصيرة» كما سنراه بالتفصيل. وعلاقة الإنسان بالله علاقة محبّة منوطة بـ «المزيد» كما سنراه بالتفصيل أيضًا. ولقد اشتهر تعبير إغناطيوس عن هذه العلاقة: «البحث عن الله واكتشافه في كلّ شيء، واكتشاف كلّ شيء في الله».

لقد بدت هذه «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة ثورة خلّفت نظرة جديدة ونموذجًا جديدًا لإنسان النهضة الأوروبيّة في غضون ما طرأ من تغيير ثقافيّ وتحويل حضاريّ على مجتمع القرون الوسطى التقليديّ. وتظل هذه الثورة مثالاً أعلى لجميع اليسوعيّين في مقاربتهم لعالم التربية، وهذا ما نبغي استجلاءه في مقالنا هذا.

وفي سبيل ذلك، نعرض أوّلاً افتراضًا شخصيًّا، وهو أن الهيكل الروحيّ والتربويّ والفكريّ الخاصّ بإغناطيوس - وبالتالي باليسوعيّين - يتمركز حول مقولتين (Catégories): «المزيد» / «المحبّة البصيرة»..

ومن هذا المنطلق، نتساءل عن موقف المربّي من المتربّي الناجم عن معتقداته في الإنسان وتربية الإنسان. ثمّ نوضّح الأساليب التربويّة التي يستخدمها المربّي في التربية. وأخيرًا نبيّن هدف التربية، أي ما يبغي المربّي أن يولّده في المتربّي.

تلك هي الأقسام الأربعة التي نعالجها في مقالنا هذا، استجلاء لمفهوم التربية لدى إغناطيوس واليسوعيّين.

إفتراضنا:
التربية اليسوعيّة بين «المزيد» / «المحبّة البصيرة»

تعتمد قراءتنا للتربية الإغناطيّة على «افتراض» (Hypothèse)، ألا وهو إنّ روحانيّة إغناطيوس، وبالتالي فنّه التربويّ وفنّ الذين يستلهمون منه مبادئهم التربويّة، تتمحور حول قطبَيْن متكاملَيْن لا ينفصلان ولا يتجزّآن، وهما «المزيد» من جهة و«المحبّة البصيرة» من جهة أخرى. فعلينا، بادئ ذي بدء، أن نشرح معنى هذين المصطلحين.

«المزيد»

إنّ «المزيد» تعريب للمصطلح الإغناطيّ الإسبانيّ M'as، أو اللاتينيّ Magis (وبالفرنسيّة: Davantage)، بمعنى ما هو «أفضل» و«أعظم» و«أكثر» و«أثمن»... والمقولة واردة في «الرياضات الروحيّة» ٧٧ مرّة. وقد تحدّد شعار الرهبانيّة اليسوعيّة من منطلق هذه الروح: «لمجد الله الأعظم» (Ad Majorem Dei Gloriam)، المقرون كثيرًا من الأحيان بالجانب التطبيقيّ له: «ولخدمة البشر الأوفر».

ولا تفيد صفة التفضيل Majorem بالمعنى المطلق - كقولنا مثلاً الثالوث «الأقدس»، أو الله «الأكبر» - بل بمعنى نسبيّ: «المزيد» من تمجيد الله وخدمة البشر، وإن كان الهدف نفسه - تمجيد الله بخدمة البشر - هدفًا مطلقًا. ففي الروحانيّة الإغناطيّة رغبة في تمجيد الله وخدمة البشر على وجه متزايد، في حركة ديناميّة مستمرّة، في انطلاقة مندفعة مستديمة، بلا كلل ولا ملل، فيزداد تمجيد الله وخدمة البشر ازديادًا لا حدّ لها ولا توقّف عنها. لذلك من الأفضل تعريب الشعار اليسوعيّ على النحو الآتي: «لمجد الله تمجيدًا أعظم دائمًا» و«لخدمة البشر خدمة أوفر دائمًا».

«المحبّة البصيرة»

وأمّا «المحبّة البصيرة»، فهي تعريب للمقولة الإغناطيّة اللاتينيّة Discreta Caritas، وتعني المحبّة التي تتيقّظ إلى ما هو خاصّ وتأخذ بعين الاعتبار ما هو عينيّ، فتميّز هكذا ما هو «أعظم»، لا بصفة مطلقة ومجرّدة، بل «هنا والآن» (Hic et Nunc)، ما هو «أفضل» بالنسبة إلى هذا الشخص، وفي هذا الوضع، وبموجب هذه الظروف، وبمقتضى هذه الأحوال...

روحانيّة «المزيد»/ «المحبّة البصيرة»

وثمّة بين المقولتَيْن علاقة وطيدة نستنبطها من مصادر روحانيّة إغناطيوس التربويّة.

ففي «الرياضات الروحيّة»، تتعاقب «لوحات» - مواضيع «التأمّلات» و«المشاهدات»، وهي تفتح مجالاً لحرّيّة المتروّض في أن يغمر فيها، فهي من جهة «المزيد» - و«توجيهات» - كـ«الفوائد» و«القواعد» و«الملحقات» و«الملاحظات» و«التنبيهات»، وهي تدخل في أدقّ التفاصيل الترتيبيّة من الرياضة، لتُتيح للمتروّض الفرصة لنيل هدفه من الرياضة من خلال هذه التفاصيل، فهي من جهة «المحبّة البصيرة». وتقوم الرياضة كلّها على هذه البنية المزدوجة. ما هو عامّ وموضوعيّ وشموليّ، وما هو خاصّ وذاتيّ وعينيّ. فهناك الهدف - يقول إغناطيوس: «وضع الهدف أمام العينين دائمًا» - وهناك تحقيقه

بوسائل وتفاصيل دقيقة. ولذلك يرسم إغناطيوس إطار الرياضة العامّ، وفي الوقت نفسه يؤكّد ضرورة أخذ خصوصيّة المتروّض عينه، ولا سيّما «الحالة التي هو فيها». فيقول على سبيل المثال:

«ينبغي للمرشد أن يطبّق «الرياضات الروحيّة» على استعدادات مَن يمارسها، سنًّا وثقافة وفهمًا، فلا يُلقى على غير المثقف أو القليل الاستيعاب ما لا يستطيع أن يتحمّله بدون مشقّة ويستفيد منه. وهكذا يُلقى على كلّ واحد، بحسب ما أراد أن يكون متأهّبًا، ما من شأنه أن يساعده ويفيده» (رر ١٨).

«إذا رأى المرشد أنّ المتروّض في حالة...، وجب عليه أن... وبقدر ما يراه...، يجب عليه أن...

لذلك لا بدَّ من شديد المراعاة لمزاج المتروّض ومؤهّلاته، ولِما يجده من مساعدة أو عقبة في القيام بما يريد أن يعد به» (رر ١٤). فإنّ هذين المثلَيْن، بين العديد من الأمثلة، يبرزان أهمّيّة الحرص على تأقلم ما هو عامّ وموضوعيّ وشموليّ مع الشخص الخاصّ العينيّ. وهذا بمثابة مثال أعلى للمربّي في معاملته مع المتربّين، فيتكيّف مع كلّ واحد منهم.

وفي «القوانين التأسيسيّة»، يرسم إغناطيوس إطار الدراسات في «المدارس»، مبيّنًا بوضوح الهدف منها - فهو من جهة «المزيد» - ولتحقيق هذا الهدف ومن منطلقه، يبيّن ما هي المواد الواجب تدريسها، فيؤكّد ضرورة مراعاة «الظروف الخاصّة بالأزمنة والأماكن والأشخاص وعناصر أخرى مشابهة» (ق ت ٣٥١)، فيوصي مثلاً بضرورة «ضبط الذين يركضون سريعًا» و«إثارة الذين بحاجة إلى الإثارة، ودفعهم وتشجيعهم» (ق ت ٣٨٦) - وكلّ ذلك من جهة «المحبّة البصيرة».

وأمّا نظام الدروس، ففيه حرص على «الاهتمام بالأشخاص» (Cura personalis)، وتشديد على ضرورة تمييز ما يتوافق والظروف. وليس من الغريب أن يكون هذا «النظام» قد زالت اليوم آنيتُه، فليست احتياجات القرن العشرين وتطلّباته وتحدّيّاته كالتي عرفها القرن السادس عشر. قد بلي الحرف وبقيت روحه ولا سيّما مبدأ التأقلم، لذلك ظهرت في سنة ١٩٨٧ «مميّزات

التربية اليسوعيّة، أمينة للهدف والروح، ومجدّدة للأساليب التربويّة بما يتناسب ونهاية القرن العشرين، بفضل أربعة قرون من الخبرة التربويّة الإغناطيّة والعالميّة.

كلّ ذلك جعل المدارس والجامعات الإغناطيّة تتأقلم تأقلمًا مستمرًّا والأزمنة، فما التربية اليوم كما كانت في أيّام إغناطيوس، بل إنّها تطوّرت بمقتضى الزمن. وهذا ما جعلها تتلاءم والأماكن أيضًا، فليست في أوروبا كما هي في بلاد آسيا وأفريقيا أو في البلدان العربيّة...

وبذلك اكتسبت التربية الإغناطيّة مرونة عبر القرون والقارّات بفضل تمسّكها بهدفها - «المزيد» - وتطبيقه بحسب مقتضى الحال - «المحبّة البصيرة».

جدليّة «المزيد» / «المحبّة البصيرة»

وإذا حاولنا أن نبرز، من الوجهة النظريّة، العلاقة «الجدليّة» (Dialectique) القائمة (بين المقولتيْن اللتين نحن بصددهما، قلنا إنّ الهدف - «المزيد» - يتحقّق ويتجسّد في الوسائل - «المحبة البصيرة».

فإنّ «المزيد» يجمع - كما رأينا - بين ما هو مطلق ونسبيّ، مطلقيّة الهدف ونسبيّة السعي وراءه. وإنّ «المحبّة البصيرة» تجمع بين ما هو نسبيّ ومطلق، نسبيّة الوسائل المستخدَمة ومطلقيّة السعي في سبيل «المزيد». فيستمدّ «المزيد» من «المحبّة البصيرة»، المحبّة التي هي المحرّكة والملهمة في العمليّة التربويّة، وتستقي «المحبّة البصيرة» من «المزيد» ديناميّته وسعيه الدؤوب نحو ما هو أفضل وأعظم وأثمن في الوسائل التربويّة. فتكمن حقيقة التربية الإغناطيّة في تفاعل القطبيْن وتضافرها وتوحيدهما جدليًّا: لا «المزيد» فحسب، ولا «المحبّة البصيرة» فحسب، بل كلاهما في آن واحد.

ويتعلّق «المزيد» بما هو «شموليّ» (Universel)، أي بما هو جامع للجميع. وتتعلّق «المحبّة البصيرة» بما هو «خاصّ» (Particulier) و«عينيّ» (Concret). فيتميّز الفعل التربويّ الإغناطيّ بأنّه شموليّ/خاصّ، أو شموليّ/عينيّ، كما أنّه مطلق/نسبيّ.

ويختصّ «المزيد» بالمثل العليا التي تدفع إلى الأمام وتحثّ على التقدّم، فهو مرادف لانطلاقة الحرّيّة نحو آفاق شاسعة. وأمّا «المحبّة البصيرة»، فتختصّ بالواقع، فهي مرادفة للجهد والعناء. ولولا «المزيد»، لانغمست التربية في رتابة الواقع، ولولا «المحبّة البصيرة» لهربت من الواقع.

ويمثّل «المزيد» الهدف، وهو يتجاوز محدوديّة الشخص. وأمّا «المحبّة البصيرة». فتميّز الوسائل والأساليب وهي تحقّق هذا الهدف بما يتلاءم وظروف الشخص.

ويرتبط «المزيد» بما هو موضوعيّ و«في حدّ ذاته» (En-soi)، أي التربية في حدّ ذاتها، بأهدافها العامّة للجميع. وأمّا «المحبّة البصيرة»، فترتبط بما هو ذاتيّ و«لأجل ذاته» (Pour-soi)، أي أهداف التربية المكيّفة بأساليب تتناسب وهذا الشخص وهذه البيئة وهذا المكان وهذا الزمان...

وتتلخّص هذه الجدليّة بين قطبَي التربية الإغناطيّة في قول مأثور لأحد أبناء إغناطيوس الروحيّين، يرقى إلى سنة ١٦٤٠:

«أن يتّسع الإنسان في أكثر الأمور شموليّة، وأن يحضر في أكثرها خصوصيّة، هذا أمر إلهيّ».

«Non cœrceri maximis, Contineri tamen minimis,
Divinum est».

فالتربية الإغناطيّة «تتّسع» اتّساع «المزيد» الشموليّ والحرّيّة المنطلقة والهدف المنشود. وفي الوقت نفسه، «تحضر» حضور «المحبّة البصيرة» الخاصّة والجهد العينيّ والأساليب الملائمة.

يخيّل إلينا أن ما توصّلنا إليه هو بمثابة «المبدأ والأساس» لفنّ التربية الإغناطيّة، وأنّ قطبيّ «المزيد»/ «المحبّة البصيرة» هما بمثابة أداة مناسبة لتحليل الفعل التربويّ الإغناطيّ ولفهم أعماقه، كما أنّهما بمثابة مفتاح لسبر أغوار الفنّ التربويّ الإغناطيّ، فتتنسّق عناصره حولهما. وهما في توازن وتكامل على غرار المدّ والجزر، فيُبرز المربّي «المزيد» تارة، و«المحبّة البصيرة» طورًا في فعل تربويّ واحد.

وانطلاقًا من هاتين المقولتين الإغناطيّتين، سنحلّل أهم ملامح التربية الإغناطيّة وأهمّ مميّزاتها، وذلك على ثلاثة مستويات متكاملة. فنوجّه نظرنا إلى المربيّ أوّلاً لنستشفّ معتقداته التربويّة وأسس معاملته مع المتربيّ. ثمّ نصوّب نظرنا إلى الوسائل التي يستخدمها المربيّ. وأخيرًا نركّز نظرنا على الهدف الذي يصبو إلى تحقيقه في المتربيّ[1].

موقف المربيّ اليسوعيّ من المتربيّ

اعتبر إغناطيوس نفسه في بداية حياته الروحيّة بعد اهتدائه، صبيًّا يعلّمه الله. وظلّت هذه التلمذة حيّة فيه، حتّى إنّه تساءل في «الرياضات الروحيّة» بمن يستعين به المتروّض ليخوض مسيرته، فكان ردّه أنّه يجد العون بالقرب من المرشد. فثمّة علاقة بين المرشد/ المتروّض أصبحت مثالاً للعلاقة بين المربيّ/ المتربيّ.

ويتلخّص دور مرشد الرياضة في النقاط الآتية:

* لا يعترض بين المتروّض والله، «تاركًا الخالق يعمل مباشرة مع خليقته والخليقة مع خالقها وربّها» (رر ١٥). وهكذا الأمر بين المتربيّ والحقّ الذي يكتشفه في أثناء تكوينه، بدون أن يعترض المربيّ العلاقة بينهما.
* يعرض بأمانة موضوع التأمّل أو المشاهدة أو التفكير (رر ٢). وهكذا الأمر بالنسبة إلى المربيّ عندما يعرض المعلومات بأمانة فكريّة.
* يحثّ المتروّض على العمل الشخصيّ (رر ٢). وهكذا الأمر في المجال التربويّ.
* ينصح ويشجّع، يتابع ويقيّم سير الأمور ونتيجتها (رر ٦ - ١٨). وهكذا الأمر في الفعل التربويّ.

---

(١) نستوحي عناصر تحليلنا للمستوى الأوّل والثاني من كتاب الأب جوزيف توما اليسوعيّ ومن «مميّزات التربية اليسوعيّة»، (راجع «المراجع» في نهاية المقال). غير أنّنا نصوغها بأسلوبنا الشخصيّ، مطوّعين إيّاها على حسب «افتراضنا».

وسنستجلي الآن معتقدات المربّي التربويّة، ونستجلي من خلالها موقفه من المتربّي، فما يريد أن يصنعه إليه.

ينطلق الفعل التربويّ من ثقة المربّي بالمتربّي كشخص حرّ، له فرادته (Individualité) وقابليّته للتقدّم والنموّ.

حرّيّة الشخص

ظهرت لنا نظرة إغناطيوس إلى الإنسان كإنسان حرّ. فهو «يبحث ويكتشف»، «يطلب ويختار»، «ما أريد»... وتتّجه مثل هذه التعابير الواردة في «الرياضات الروحيّة» نحو «الاختيار» حيث يختار المتروّض ما يبدو له - من خلال «تمييزه الروحيّ» - أنّه إرادة الله في شأنه، حتّى إنّ أحد المحلّلين المعاصرين لهذا الكتاب - الأب جاستون فيسار اليسوعيّ - رأى أنّه يتمحور حول «جدليّة حرّيّة الله/ حرّيّة الإنسان» (La Dialectique des Exercices). فإنّ «الرياضات الروحيّة» هي، في الحقيقة، مدرسة للتدرّب على الحرّيّة.

فالتربية الإغناطيّة تعتمد على كون المتربّي شخصًا حرًّا، كبيرًا كان أم صغيرًا، موهوبًا أم محدودًا، سهّل المعاملة أم صعّبها... والمتربّي - كشخص حرّ - جدير بالاحترام والتقدير، وأهل لأن ينمّي فيه المربّي حرّيّته نحو «المزيد».

فرادة الشخص

ويعامل إغناطيوس المتروّض على أنّه شخص فريد من نوعه، لا مثيل له، لا يشبهه أحد ولا يشبه هو أحدًا. وهو شخص «موقف»، متأثّر ببيئته وماضيه وطبعه وإمكاناته...، فيراعي المرشد جميع هذه الظروف في «محبّة بصيرة» (رر ٤ - ١٩).

والموقف مماثل في عالم التربية، حيث إنّ الفعل التربويّ «مخصّص» (Particularisé)، و«مشخّص» (Personnalisé). ولمّا كانت العمليّة التربويّة تتطلّب أن تكون فعلاً «جماعيّة»، فالمتربّي يندمج في داخل جماعة. إلاّ أنّها ليست فعلاً «بالجملة»، بل تحترم فرادة المتربّي وسط الجماعة. وليست التربية تطبيقًا

أعمى لمبادئ تربويّة - مهما كانت صالحة في حدّ ذاتها - بقدر ما هي تعاملٌ يتكيّف وهذا المتربّي بالذات.

ويتعامل المربّي مع المتربّي كما هو الآن. فالطفل طفل، والشابّ شابّ، وليسا «الآن» رَجُلَي «الغد». فللحاضر قيمته التربويّة العظمى، ولطفل الحاضر ولشابّ الحاضر كيانهما ومكانتهما ومتطلّباتهما ورغباتهما في الحاضر، بصرف النظر عن المستقبل. فليس المقياس في العمليّة التربويّة رجل الغد في رجولته، ولا شيخ الغد في حكمته، ولا حاكم الغد في سلطته . . . ، بل الطفل بصفته طفلاً والشابّ بصفته شابًّا. هذا هو معنى الفرادة الحقيقيّة.

قابليّة الشخص للتقدّم والنمو

إنّ «الرياضات الروحيّة» مبنيّة على معتقد يقينيّ بأنّ الشخص قابل للتقدّم والنموّ. ومن هذا المنطلق، حدّد لها إغناطيوس مراحل واضحة المعالم: «الأسابيع» الأربعة. وكل مرحلة تتناسب ونموّ المتروّض «هنا والآن». فكثيرًا ما يشدّد إغناطيوس على أهمّيّة «الحال التي أنا عليها». ولقد حرّر «القوانين التأسيسيّة» على خلاف النمط المألوف في سائر القوانين التأسيسيّة الرهبانيّة، فبدل أن يبدأ بالرأس - الرئيس العامّ - ليصل إلى الأعضاء في عمليّة انحداريّة، بدأ بالقاعدة، أي بطالب الحياة الرهبانيّة ثمّ المبتدإ فيها فالدارس فالعامل في الخدمة فالرئيس، في عمليّة ارتقائيّة تعبّر عن قابليّة العضو للتقدّم والنموّ، بروح «المزيد» من طرف الراهب نفسه، وبروح «المحبّة البصيرة» من طرف الجسم الرهبانيّ الذي يدمجه في الرهبانيّة.

وهذا شأن عالم التربية، فالمتربّي شخص قابل للتقدّم والنموّ على وجه دائم، وقادر على تجاوز ذاته بلا حدود، بروح «المزيد». ويعود تقدّمه ونموّه إلى أنّه كائن «متزمّن»، أي خاضع للزمان الذي هو رحم التقدّم والنموّ.

لذلك يحترم المربّي المراحل والأوقات، متيقّظًا كلّ التيقّظ إلى إمكانات المتربّي الذي يكوّنه، فيمهل مع هذا ويسرع مع ذاك - كلٌّ بحسب ما هو عليه وما هو قادر عليه - في «محبّة بصيرة»، مستديمة، وفي صبر وطول أناة.

والمربّي لا يحرّكه مجرّدُ أمل بشريّ في تقدّم المتربّي ونموّه، لأنّ خيبة الأمل قد تعتريه - يقول المصريّون: «ما فيش فايدة» - بل يحرّكه رجاء بتمام معنى الكلمة، رجاء مبنيّ على ثقته في أنّ المتربّي يحمل في طيّاته قابليّة للتأثّر واستعدادًا للتغيير ورغبة في التقدّم واشتياقًا إلى النموّ، بحسب منطق «المزيد»، وإن دلّت المظاهر على عكس ذلك. وإنّما أساس رجاء المربّي أنّ الله يعمل في المتربّي، فيتعاون معه الإنسان - المربّي والمتربّي معًا:

«أنا غرست وأبُلُّس سقى
ولكن الله هو الذي أنمى.
فليس الغارس بشيء ولا الساقي
بل ذاك الذي ينمي وهو الله»
(رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس ٣/٦ - ٧).

الحرّيّة/ الفرادة/القابليّة للتقدّم والنموّ: ثلاثيّة ثقة بالمتربّي. ثقة تحرّكها وتدفعها «المحبّة». ثقة «بصيرة» لا تتجاهل الصعاب والعراقيل التي تعوق حرّيّة المتربّي وفرادته وتقدّمه ونموّه، بل تؤمن بأنّه قادر على اجتيازها بروح «المزيد».

وتترتّب على هذه الثلاثيّة استنتاجات ثلاثة بشأن معاملة المربّي للمتربّي. فيكتشف المربّي في المتربّي الإمكانات الكامنة فيه ويساعده على اكتشافها. هذا من جهة «المزيد» - والحدود التي تعرقل سيرته - وهذا من جهة «المحبّة البصيرة» - ساعيًا إلى تربية المتربّي تربية شاملة.

إمكانات الشخص

يكتشف المربّي ثلاثيّة حرّيّته وفرادته وقابليّته للتقدّم والنموّ ويساعد المتربّي على اكتشافها. وفي سبيل ذلك، يشجّع المربّي المتربّي ويحثّه بدفعه ويحمّسه في سبيل اكتشاف غناه الشخصيّ وديناميّته الداخليّة ورغباته العميقة وتطلّعاته الطموحة، عارضًا عليه قيمًا ومُثلاً عُليا لتحقيق ذلك، وقد يكون المربّي نفسه المثل الأعلى بالنسبة إلى المتربّي.

وإزاء هذه الإمكانات الدفينة أو الظاهرة، ينبهر المربّي ويندهش

ويتعجّب، الأمر الذي يحتّم عليه التخلّي عن ذاته ليتسنّى له أن يرافق المتربّي في مسيرته التربويّة وأن يكون له «محبًّا»، على حدّ قول إغناطيوس.

حدود الشخص

ويكتشف المربّي حدوده ويساعد المتربّي على اكتشافها والاعتراف بها. فما من حرّيّة حقيقيّة إلاّ بالاعتراف بالحدود التي تعوق التقدّم والنموّ (م ث ي ٥٥). والحدود نوعان: بعضها يمكن مقاومتها، وبعضها ينبغي تقبّلها.

أمّا الأولى، فهي في نهاية الأمر الخطيئة التي تعمل في الإنسان (م ث ي ٥٤). ولقد وصفها إغناطيوس في «الأسبوع الأوّل» من «الرياضات الروحيّة» (رر ٤٥ - ٩٠)، وفي «التأمّل في رايتين» (رر ١٣٦ - ١٤٨)، حيث تتصارع في داخل الإنسان قوى الخير وقوى الشرّ. وبمقدوره أن يتوب عنها ويقاومها ويُصلحها - بعون الله وبإرشاد المرشد - إذ إنّ قابليّته للتقدّم والنموّ قابليّة للتغيير والإصلاح أيضًا، وإن تمّ ذلك بالتدريج، لأنّه كائن «متزمّن».

وأمّا الحدود الواجب تقبّلها، إذ لا يد للشخص فيها، فهي ماضيه وطباعه وعلاقاته وظروفه... فإزاء هذه الحدود، تدفع الأمانة للواقع كلاًّ من المربّي والمتربّي إلى التآلف معها كحدّ، فلا حرّيّة إنسانيّة مطلقة، بل «حرّيّة مموقّنة» (Liberté située) و«حرّيّة مشروطة» (Liberté conditionnée)، كما يقول بعض الفلاسفة الوجوديّين.

نحو تربية شاملة

ومن سمات مقاربة «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة أنّها مقاربة «الإنسان الشامل»، وفقًا لتعبير أحد الفلاسفة المعاصرين: (Jacques Maritain: L'Homme intégral). فتتناول التربية جوانب الشخص كلّها: «كلّ الشخص»، فإنّ الشخص لا يتحمّل التجزئة، لأنّه وحدة وائتلاف لقوى ومقوّمات متعدّدة.

وتعتمد «الرياضات الروحيّة» من ناحيتها على «قوى النفس الثلاث»:

الذاكرة والعقل والإرادة (رر ٣، ٥٠، ٥٢، ٢٤٦)، ويتناول «فحص الضمير» الأفكار والأقوال والأعمال (رر ٣٢ - ٤٢)، وتستعين «التأمّلات» بـ «المخيّلة» وذلك بـ «تصوّر المكان» (رر ٤٧)، كما تستعمل «المشاهدات» ما يطلق عليه إغناطيوس تسمية «تطبيق الحواسّ الخمس» (رر ١٢١ - ١٢٥، ٢٤٧)، وتستخدم الصلاة الجسد، ولا سيّما «الوزن والإيقاع» في «كلّ نَفَس أو زفرة من التنفّس» (رر ٢٥٨)، وتشمل «تقدمة» الذات لله الإرادة («أريد») والوجدان («وأرغب») والعقل («وأصمّم النيّة») معًا (رر ٩٨)، ويعتمد «الاختيار» على قوى النفس عينها (رر ١٦٩ - ١٨٨)، وفي «المشاهدة لنيل المحبّة»، يقدّم المتروّض لله شخصه كلّه: «حرّيّتي كلّها وذاكرتي وعقلي وإرادتي كلّها، كلّ ما هو لي وكلّ ما هو عندي» (رر ٢٣٤)...

ونجد التشديد نفسه على «الإنسان الشامل» في «القوانين التأسيسيّة» وفي «نظام الدروس» وفي «مميّزات التربية اليسوعيّة». فإنّ نظرة إغناطيوس إلى الإنسان تتناول الإنسان كلّه.

ويسعى المربّي الإغناطيّ إلى أن يتّسم فعله التربويّ بالطابع الشامل نفسه، فيخاطب جميع مقوّمات المتربّي لينمّيها ونخصّ بالذكر بُعدَيْن من أبعاد قوى النفس الثلاث: الوجدان والإرادة - عالمًا بأنّ تكوين العقل أمر مفروغ منه في التعليم والتربية - أولاهما إغناطيوس مكانة مرموقة في تربية عصره.

الوجدان

إنّ للوجدان (باللاتينيّة: Affectus) أهمّيّة بالغة في طريقة إغناطيوس التربويّة. فعلى سبيل المثال، يؤثر أن يتمّ «الاختيار» بالوجدان قبل اللجوء إلى العقل (رر ١٧٦ - ١٧٨)، وإن لجأ المتروّض إلى العقل ليزن الأمور، فينبغي له أن يعود في النهاية إلى الوجدان ليؤكّد ذاتيًّا ما رآه العقل موضوعيًّا. وكذلك في «الصلاة» يرى أنّ «ما يُرضي النفس ويُشبعها ليس العلم بغزارة وإنّما الشعور بالأشياء والتذوّق الباطنيّ بها» (رر ٢)، كما أنّه يركّز على أهمّيّة «الرغبة» في حياة الإنسان، ولا سيّما «الرغبات المقدّسة»، حتّى إنّ كلمة «رغبة» واردة أكثر من ثلاثين مرّة في «القوانين التأسيسيّة»، فالإنسان الإغناطيّ شخص فيه الرغبة.

ويُقرّ بأنّ ما يحرّك الإنسان إنّما هي «المحبّة» التي يختم بها «الرياضات الروحيّة» تتويجًا لها، فإن استهلّها بالعقل - في «المبدأ والأساس» - فهو يُنهيها بالمحبّة - في «المشاهدة لنيل المحبّة».

هذا وقد حذّرت الأجيال اللاحقة من هذه الأهمّيّة المولاة للوجدان - خوفًا من انحرافات «الإشراق» Illuminisme - فركّزت على العقل أكثر منه على الوجدان. إلاّ أنّ التربية الإغناطيّة تعرف كيف تخاطب الوجدان وتنمّيه بطريقة متّزنة سويّة.

الإرادة

يستهلّ إغناطيوس «المشاهدة لنيل المحبّة» بقوله: «نجعل الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال» (رر ٢٣٠). فالتربية الإغناطيّة تتّجه نحو العمل والالتزام في الحياة العمليّة، فلا تقتصر على ما هو نظريّ وذهنيّ (م ت ي ١٦٧)، ومن الجدير بالذكر أنّ إغناطيوس يختم الأسبوع الرابع والأخير من «الرياضات الروحيّة» بالتأمّل في التلاميذ الموفدين إلى الرسالة (رر ٣١٢). فالإنسان الأغناطيّ «شخص مرسَل».

ويسبق العملَ والرسالة والالتزام اتّخاذ القرار، وقد اشتهرت «الرياضات الروحيّة» بأسلوب مميّز في «الاختيار» يجمع بين «المزيد» و«المحبّة البصيرة».

وفي سبيل تحقيق كلّ ذلك، يشدّد إغناطيوس على «ضبط النفس»، فيكرّس «قواعد» خاصّة لتطبيق ذلك، ولا سيّما «لتنظيم النفس في الطعام»، مثلاً (رر ٢١٠ - ٢١٧)، ويسعى «إلى القناعة وإلى الاعتدال في كلّ شيء» (رر ٢٢٩)، حتّى إنّ «الرياضات الروحيّة» قد وضعها «ليتغلّب الإنسان على نفسه وينظّم حياته بمعزل عن ميل منحرف» (رر ٢١)، كشرط أساسيّ لاتّخاذ القرار السليم بما يوافق إرادة الله في شأنه. وهكذا يمكن فهم قبول إغناطيوس فتح المدارس الخاصّة بالرهبان اليسوعيّين على غيرهم من النشء، لتكوينهم تكوينًا يؤهّلهم لحياة «الفضيلة» التي هي مهد القرارات السليمة.

غير أنّ الكثيرين قد عابوا على التربية الإغناطيّة طابعها «الإراديّ المتطرّف» (Volontarisme)، وقد عزوا ذلك إلى كون إغناطيوس قد حارب في

الجيش الإسباني»[1]. ولكن التربية الإغناطيّة تبغي التوازن بين الإرادة والعقل والوجدان وسائر مقوّمات المتربّي تربية شاملة لشخصه الحرّ.

هذه هي أهمّ معتقدات المربّي التربويّة التي تحدّد موقفه من المتربّي. وبناء على هذه الأسس، يستخدم المربّي وسائل تربويّة معيّنة - نوضحها الآن - لتحقيق هدف تربويّ معيّن - سنبيّنه فيما بعد.

وسائل التربية اليسوعيّة

نتحرّى عن الوسائل التربويّة، أو عن «المنهج» التربويّ (Pédagogie) الذي تستخدمه وتتميّز به التربية الإغناطيّة لتحقّق الهدف المنشود. وثمّة صعيدان في المناهج المستخدمة، أحدهما خاصّ بتكوين «ذاتيّة» المتربّي (Subjectivité) والثاني بـ «غيريته» (Altérité).

تكوين الذاتيّة

يمكننا إبراز ثلاثة مناهج متعلّقة بـ «المزيد»، أي بانطلاقة الحرّيّة: «الفعّاليّة الذاتيّة» (Méthode active)، و«الامتياز» (Excellence)، و«المقاصد الصغيرة» (Micro-objectifs):

منهج الفعّاليّة الذاتيّة

تعتمد «الرياضات الروحيّة» على فعّاليّة المتروّض، فيخصّص لها إغناطيوس الفقرة الثانية من الكتاب، نظرًا إلى أهمّيّتها. فاشتراك المتروّض اشتراكًا فعّالاً، إذا «تفنّدم وفكّر بذاته ووجد ما... يزيد نفسه شعورًا...»، يجعله «يشعر بلذّة أعظم ويجني فائدة روحيّة أغزر ممّا لو أفاض المرشد في (الـ) شرح...» (رر٢). ولذلك يوصي إغناطيوس المتروّض بأن يدخل في

(١) لم يكن إغناطيوس «جنديًّا»، بل «فارسًا»، وشتّان ما بين الاثنين إذ كان الفارس يعيش في البلاط الملكيّ ليخدم الملك. وقد أثّر ذلك في إغناطيوس تأثيرًا إيجابيًّا، فاعتبر أنّ الملك الذي يستحقّ وحدة الخدمة والإكرام والتسبيح (راجع رر ٢٣) إنّما هو الله.

الرياضات «بهمّة واسعة وسخاء عظيم» (رر ٥)، فيحثّه مرارًا على أن «يبحث ويجد».

وفي «القوانين التأسيسيّة» تركيز على المبدأ نفسه؛ فالدارس هو الذي يعلّم نفسه ويتقدّم بفضل مجهوده الشخصيّ من دراسات وقراءات شخصيّة بالإضافة إلى التي يتلقّاها (ق ت ٣٨١ - ٣٨٥).

فإن كانت الدراسة الملقّنة ضروريّة، حتّى إنّ إغناطيوس يفصّل المواد الواجب تعليمها وكيفيّة تدريسها، إلاّ أنّ المهمّ ليس هو الكمّ بل الكيف والتعمّق («Non multa, sed multum»)، أي: «التكوين المتين والعميق والأساسيّ (م ت ي ١٦٣). فإنّ النشاط الشخصيّ أساس دمج المواد والمعلومات والشروحات التي يلقّنها المربّي. وإنّ الاكتشاف الشخصيّ أفضل من أن يستمع المتربّي إلى محاضرات استماعًا جامدًا. وقد حارب اليسوعيّون دائمًا نهج «التعلّميّة» المتفشّية في أيّام تحريرهم «نظام الدروس». فالفعّاليّة الذاتيّة تؤدّي بالمتربّي إلى التعمّق وتحمّل مسؤوليّة تكوينه الذاتيّ، وتنمّي فيه «الرغبة في التعلّم» بل و«فرح التعلّم» (م ت ي ٤٦، ١٦٠). فلا يكوّن المربّي المتربّي بدون المتربّي نفسه وبدون مساهمته الفعّالة.

وفي عالمنا المتطوّر، حيث التقدّم العلميّ الواسع، من الأهمّ أن يتعلّم المتربّي كيف يتعلّم، منه أن يتلقّن معلومات بذاكرته فحسب، فيتسنّى له أن يكوّن ذاته «تكوينًا دائمًا» (Formation permanente) بدون توقّف، في حياته الراشدة (م ت ي ١٥٢). فما المربّي في نهاية الأمر سوى المرشد والموجّه والمرافق على طريق التكوين الطويل، وقد يكون المثل الأعلى للمتربّي، ولكنّه لا يحل محلّه على الإطلاق في بذل المجهود.

ومن الأساليب المعروفة في التربية الإغناطيّة والتي دفعت إلى الفعّاليّة الذاتيّة: فنّ المسرح والخطابة والبلاغة والنقاش والتأليف والكتابة... وفي ما يختصّ بالفعل نفسه - بحسب «نظام الدروس» - : فنّ المعرفة والتفكير والإبداع والتعمّق والإحساس...، وجميعها تعتمد على اشتراك المتربّي اشتراكًا فعّالاً في تكوين ذاته.

منهج الامتياز

وممّا يساعد على الفعّاليّة الذاتيّة هذه، مبدأ استأثرت به التربية الإغناطيّة وليدة «المزيد»، ألا وهو الامتياز. فلقد شدّد إغناطيوس على هذا المبدأ في جميع كتاباته. ففي أوّل مدرسة أسّسها في إسبانيا، أوصى - ضمن ما أوصى - بأن تكون التربية فيها «فوق المتوسّط»، لا بروح انتصاريّة، بل بروح «المزيد». ولا يقتصر الامتياز على الإطار الدراسيّ الضيّق، بل يسعى إلى «الامتياز البشريّ» الذي يتناول جميع جوانب الحياة البشريّة (م ت ي ١٠٧، ١٤٣ - ١٥٣).

فالمتربّي مدعوّ إلى أن يتفوّق على نفسه دائمًا، لا تفوّقًا لأجل التفوّق في حدّ ذاته أو للتباهي أو التبجّح ولا لأجل الوصول إلى مآثر النتائج القياسيّة، بل في سبيل تحقيق «المزيد» فلا يكتفي بما هو تقريبيّ ولا يقتصر على الحدّ الأدنى ولا يقارن نفسه بمَن هم أقلّ منه وقدرًا، بل يسعى دومًا لتجاوز نفسه نحو ما هو أفضل وأعظم.

وفي الاتّجاه نفسه، ثمّة منهج «التنافس» (Emulation) بين المتكوّنين، وهو لا يعني إطلاقًا «المزاحمة» (Concurrence) لإبراز الذات أو لإذلال الغير، بل المقصود به التنافس الشريف الذي يحثّ الشخص على تجاوز ذاته بما يجعل الآخر يسعى هو أيضًا للتجاوز عينه. وقد كانت أولى خطوات اهتداء إغناطيوس رغبته في منافسة القدّيسين. ولقد اشتهرت التربية الإغناطيّة بماريات ومسابقات لا في الدراسة فحسب، بل في الفنون والألعاب والرياضة... أيضًا، بغية تحقيق الامتياز الفرديّ والجماعيّ. وخشية أن يتحوّل التنافس إلى نزعة فردانيّة، يوصي «نظام الدروس» بأن يتمّ التنافس بين مجموعات أكثر منه بين أفراد. واليوم، في حضارتنا الاستهلاكيّة والنجاحيّة، تتّجه روح التنافس نحو خدمة أوفر للمجتمع، الأمر الذي يستدعي التعاون مع الآخرين في داخل جماعة، كما سنراه (م ت ي ١١٢).

منهج المقاصد الصغيرة

وتتضمّن الفعّاليّة الذاتيّة تحمّل مسؤوليّة النفس. فممّا يلهم التربية الإغناطيّة، الدافع إلى تكوين شخص حرّ يتكوّن بالاعتماد على نفسه. ففي

«الرياضات الروحيّة»، تزيد العبارة «ما أريد» على عشرين مرّة. فليست الحرّيّة شعارًا أجوف، بل هي سعي دؤوب نحو تحقيقها في قرارات يوميّة ومن خلال أهداف عمليّة ومشاريع محدّدة تكوّن المتربّي. فقرارات اليوم الصغيرة تمهّد السبيل لقرارات الغد الحياتيّة والمصيريّة. فلا يتحقّق بُعد الحرّيّة الشموليّ إلاّ في البُعد العينيّ من القرارات اليوميّة والاستمراريّة في تنفيذها.

و«المزيد» يقودنا إلى «المحبّة البصيرة» في تكوين ذاتيّة المتربّي. وهنا أيضًا ثلاثة مناهج لتحقيقها: «التمرين والإعادة»، «العقبة والمجهود»، «قراءة الخبرة الشخصيّة»، وجميعها تعتمد في أصلها على تدرّج منهجيّ وصبور وبطيء.

منهج التمرين والإعادة

من اللافت للنظر أنّ إغناطيوس عَنْوَنَ خبرته الروحيّة بلفظة «رياضات (روحيّة)» وهي تعني «التمارين (الروحيّة)». فمن بين الوسائل التي يعرضها في أثناء الرياضة، هناك «الإعادة» في التأمّلات والمشاهدات. فبفضل التكرار والترديد والتواتر، يستوعب المتروّض المعلومات الخارجيّة ويعمّقها ويدمجها في شخصه لتصبح جزءًا منه. ويشدّد إغناطيوس التشديد عينه في «القوانين التأسيسيّة»، عندما يتحدّث عن تكوين الدارسين في المدارس (ق ت ٣٧٥، ٣٧٨).

وفي عالم التربية، يولون التمرين والإعادة أهمّيّة بالغة، فهما يساعدان المتربّي على تصحيح أخطائه والتعمّق في معلوماته المكتسبة، فيتقدّم وينطلق إلى الأمام. فهما الباب الضيّق الذي لا مفرّ من المرور منه، بكلّ ما فيه من رتابة وملل، في سبيل العبور نحو آفاق أوسع.

منهج العقبة والمجهود

ومن خلال التمرين والإعادة، يكتشف المتربّي أنّ ثمّة عقبات تعترض سبيله، فعليه أن يواجهها ويقاومها ويذلّلها بمجهود مثابر يواظب عليه ويستمرّ فيه. فما من تقدّم في الحياة بدون ذلك.

وقد تأتي العقبات من المتربّي نفسه، أو من الأشخاص الذين يتعامل معهم، أو من السلطة العائليّة أو المدرسيّة التي تكوّنه، أو من الأحداث التي

تحيط به ويعيشها... ويأخذ إغناطيوس بعين الاعتبار كلّ ذلك، موصيًا بأن يتعلّم المتروّض أو الدارس مواجهة الصعاب من دون الهروب منها أو التشنّج أمامها أو الخوف منها، فالعقبات وما تتطلّبه من مجهود هي أعظم محلّ للنموّ والنضوج والانطلاق في الحياة.

بل للخطأ والفشل أيضًا أهمّيّة في الغاية نفسها. فالمتربّي يتعلّم من خلال أخطائه ومن خلال فشله تعلّمًا اختباريًّا له ثقله في تكوينه.

فإنّ مثل هذه التربية، بصفتها تربية واقعيّة، تحترم حقيقة الحياة.

منهج قراءة الخبرة الشخصيّة

ويتعلّم المتربّي من خلال التمرين والإعادة، العقبة والمجهود، الخطأ والفشل، أن يكتشف نفسه اكتشافًا أعمق، ولا سيّما مواجهته للحياة. وتتدرج قراءة الخبرة الشخصيّة في هذا الإطار.

فيوصي إغناطيوس في «الرياضات الروحيّة» بضرورة «مراجعة» الصلاة (رر ٦٢، ١١٨)، بمعنى العودة إلى أهمّ ما حدث في الصلاة والتوقّف عنده والتعمّق فيه. ويولي كذلك أهمّيّة كبرى لـ «فحص الضمير» (رر ٢٤ - ٤٣) حيث قراءة الحياة، وهذا ما نسمّيه اليوم «التقييم» أو «استعراض الحياة» (Révision de vie).

والمراد من كلّ ذلك هو العودة إلى الخبرة التي يعيشها الإنسان، وتحكيم العقل فيها بالتفكير والتحليل والمقارنة بخبرات سابقة وبخبرات الآخرين، فاستخلاص عناصر هذه الخبرة التي يعيشها. وبعد هذه الفترة الموضوعيّة، هناك الاستبطان (Intériorisation) حيث استيعاب الحوادث أو اللقاءات أو المعلومات... الخارجيّة، لتكون داخليّة وذاتيّة، فتصبح اختبارًا شخصيًّا. ومن خلال هذه القراءة الموضوعيّة والذاتيّة في آن واحد، يكتشف الشخص طريقة تصرّفه الشخصيّ في الحياة، يكتشف بالتالي أهمّ ملامح شخصيّته في خضمّ مختلف مواقف الحياة، فاستنباط الثوابت في طبعه من نقاط الضعف والقوّة فيه، فمعرفة نفسه معرفة أدقّ وأفضل، في سبيل التقدّم والنموّ في الحياة.

تكوين الغيريّة

ولقد أعاب الكثيرون على التربية الإغناطيّة طابعها الفراديّ، وأنّ أبرز مثل على هذا العيب هو اهتمام «الرياضات الروحيّة» بالأشخاص فردًا فردًا، واهتمام المدارس والجامعات الإغناطيّة بالنجاح الفرديّ...

إلاّ أنّ التربية الإغناطيّة تولي بالفعل بالغ الأهمّيّة للشخص في علاقته بالآخرين، مقتنعة بأنّ الإنسان كائن اجتماعيّ، وبأنّ الغيريّة من صميم مقوّمات ذاتيّة. وهذا ما تُظهره عدّة جوانب من «المزيد» من جهة، و«المحبّة البصيرة» من جهة أخرى.

أمّا من جهة «المزيد»، فثمّة منهجان لتكوين الغيريّة: «التعاون والتضامن والخدمة»، و«تكوين نخبة».

منهج التعاون والتضامن والخدمة

بعد مسيرة روحيّة فرديّة عاشها إغناطيوس، جمع رفقاء ليعمل معهم، فصاروا «أصدقاء في الربّ» ـ على حدّ تعبيره في إحدى رسائله ـ واختبروا مدى قوّة الجماعة عندما تعمل معًا، ومدى فاعليّة تعاونها هذا الذي يفوق عمل فرد واحد وحيد، أو عمل مجموعة من الأفراد غير متّحدين في ما بينهم. فتأسّست الرهبانيّة اليسوعيّة ـ التي لم تكن قط في حسبان إغناطيوس ولا في تخطيطه ـ من جرّاء تجمّع الأصدقاء هذا تجمّعًا استهدف هدفًا مشتركًا تعاونوا معًا في سبيل تحقيقه.

وظلّت هذه الخبرة رائدة في التربية الإغناطيّة من حيث السعي الدائم نحو التعاون والتضامن والخدمة بين المتربّين، نحو «القيم الجماعيّة» التي تربط بعضهم ببعض (م ت ي ٨٣)، نحو تأسيس «جماعة تربويّة» بين المربّين من يسوعيّين وأولياء ومدرّسين (م ت ي ١١٦ ـ ١٤٢).

ويُعتبر هذا المنهج ذا أهمّيّة كبرى، فكثيرًا ما تطغى بين المربّين أو بين المتربّين روح «التواجد» مع الآخرين على روح «التعاون» معهم والتضامن الحقيقيّ بينهم والخدمة المشتركة. وكثيرًا ما تتغلّب الروح «الاجتماعيّة» على

الروح «الجماعيّة». أمّا روح التعاون والتضامن والخدمة، فيمهّد السبيل لالتزام المتربّين في حياتهم المستقبليّة، ولا سيّما التضامن مع الفقراء وخدمتهم، عمّا سنراه في حينه.

منهج تكوين نخبة

ولقد اجتهد إغناطيوس دائمًا في تكوين نخبة تمثّل مكثّرين (Multiplicateurs) عندما يصلون إلى الحياة العمليّة، فيؤثّرون في الآخرين كما تأثّروا بمكوّنيهم (ق ت ٦٢٢). وفي أيّامه، كان هؤلاء «المكثّرون» أبناء الحكّام والأغنياء في المجتمع، ورجال الدين في الكنيسة، لذلك ركّز عليهم بالغ اهتمامه، آملاً في أن يفيدوا الآخرين كما استفادوا هم من مربّيهم.

ونهج اليسوعيّون النهج نفسه في مدارسهم وجامعاتهم، حتّى أُخذ عليه مرارًا رعايتهم للأغنياء والمثقّفين وذويّ النفوذ، على حساب الفقراء والبسطاء، فتأييدهم للفوارق بين الطبقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة...

غير أنّ هدف منهج تكوين قادة مكثّرين لا يستهدف ذلك على الإطلاق، بل يبغي على نقيض ذلك، **الوصول إلى الطبقات الشعبية والكادحة عن طريق نخبة** تكوّنت تكوينًا صالحًا. ولما تيقّظ إغناطيوس إلى خطورة الفخّ حيث تصبح الوسيلة غاية، وتصبح خدمة الطبقات الراقية والغنيّة والمؤثّرة هدفًا في حدّ ذاته، قرّر أن ينذر الرهبان اليسوعيّون في نذورهم الاحتفاليّة نذرًا خاصًّا بتربية الأولاد والبسطاء والجهلة (باللاتينيّة: Rudes).

والسؤال الملحّ في أيّامنا هو: مَن هم قادة المستقبل؟ هل هم من الطبقات التي خدمها إغناطيوس واليسوعيّون من بعده، أم هم من بيئات وفئات أخرى، نظرًا إلى التغيير الذي طرأ على مجتمعات اليوم؟ ولا يزال السؤال موضع تساؤل مستمرّ في تقييم اليسوعيّين لخدمتهم التربويّة.

ولكي يتدرّب المتربّون على أن يكونوا قادة في المستقبل، تتاح لهم الفرص لتحقيق ذلك في حاضر تكوينهم، ليصيروا في الغد أداة للتغيير في مجتمعهم.

وفي ما يختصّ **«بالمحبّة البصيرة»**، فثمّة منهجان يساهمان في تكوين غيريّة المتربّين: «الحوار» و«الشريعة».

منهج الحوار

عند إغناطيوس قاعدة ذهبيّة خاصّة بالحوار، معروفة بـ «الافتراض السابق» (Praesupponendum: رر٢٢)، أي افتراض صحةً رأي الآخر وحسن نيّته. ونورد النصّ لأهميّته، مع بعض التعديلات الطفيفة ملاءمة وموضوعنا:

«يجب الافتراض السابق
أنّ الشخص الصالح لا بدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب
أسرع منه إلى الحكم عليه.
فإن تعذّر عليه تبريرها،
فليُسأل صاحبُها كيف يفهمها.
فإن كان فهمه غير صحيح،
فليُصحّح بمحبّة.
وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليُبحَث عن جميع الوسائل المناسبة
لكي تُفهَم الفكرة فهمًا حسنًا فتبرَّر».

لا يدّخر «الافتراض السابق» وسعًا لتبرير موقف الآخر ورأيه، فيبدأ النصّ بالتبرير وينتهي به. وبين البداية والنهاية، لا مكان للحكم على الآخر، بل سؤاله وتصحيحه وفهم رأيه، في سبيل تبريره.

وتعتبر التربية الإغناطيّة هذا النصّ منهجًا يُقتدى به للتحاور بين الناس بحيث يتدرّب المتربّي على بذل قصارى جهده للحوار مع الآخرين، لا في أثناء تكوينه فحسب، بل في حياته المستقبليّة أيضًا، حيث يواجه حتمًا أشخاصًا وجماعات، آراء ونظريّات، نظمًا ومؤسّسات... لا يتّفق دائمًا معها، وعليه رغم ذلك أن يتحاور معها.

منهج الشريعة

وعُرفت التربية الإغناطيّة بما تولي الشريعة من أهميّة بالغة، والنظام والتنظيم والسلطة من مكانة مرموقة. فعلى سبيل المثال، يعرض إغناطيوس في التأمّلات والمشاهدات الروحيّة «الخبر» - أي موضوع التأمّل أو المشاهدة - ويوليه

أهمّيّة موضوعيّة تسمح للمتروّض الذي يتأمّله أو يشاهده موضوعيًّا أن يتعدّى «الخبر» نحو «السرّ» الذي يتضمّنه «الخبر». فلا مفرّ من المرور بـ «الخبر» للوصول إلى «السرّ». وعندما يدخل المتروّض في مرحلة «الاختيار» - أي اتّخاذ القرار الحياتيّ - يُدخل إغناطيوس عنصرًا جديدًا وهو «الكنيسة» كمقياس لصحّة اختياره (رر ١٦٩ - ١٧٤، ٣٥٢ - ٣٧٠). فإنّ «الوساطات» (Médiations) البشريّة الموضوعيّة - كالكنيسة أو غيرها - لأمر ضروريّ بالنسبة إلى الإنسان، لئلا يقع في فخّ الذاتيّة والانفراديّة.

وهذا ما جعل إغناطيوس يؤلّف «القوانين التأسيسيّة» للرهبانيّة اليسوعيّة، بالرغم من تردّده الكبير في تحريرها لإقتناعه بأنّ «شريعة الحبّ الباطنيّة» تكفي (ق ت ١)، وبأنّ «الرياضات الروحيّة» كافية لتبعث في الرهبان اليسوعيّين روحًا تستغني عن القوانين. إلاّ أنّ الاعتبار الذي علا في نظره أي اعتبار آخر فحرّر «القوانين التأسيسيّة»، كان تلبيته لطلب السلطات الدينيّة، فمنح «جسدًا للروح»، أي قوانين لروح الرهبانيّة.

وتعود ضرورة الشريعة إلى الوضع البشريّ نفسه، إذ إنّ الحرّيّة البشريّة ليست بحرّيّة مطلقة، بل مشروطة بحرّيّة الآخرين. ولقد رأينا عند إغناطيوس اعترافًا بذلك في جمله الاعتراضيّة الواردة في «المبدأ والأساس»: «في كلّ ما هو جائز لحرّيّة إرادتنا وغير محظور عليها» (رر ٢٣). فثمّة في الإنسان «شريعة العقل الطبيعيّة» (رر ٣١٤)، وثمّة «شريعة الله» (رر ١٦٥)، وثمّة شريعة الآخرين، وكلّها تنظّم وتضبط حرّيّة الشخص.

ولقد تمسّكت التربية الإغناطيّة بالشريعة من نظام وتنظيم وسلطة، حتّى أصبحت - بالنسبة إلى بعضهم - مرادفة لتربية شديدة قاسية، مضنية مضيّقة، مع أنّ مبتغاها هو التطلّب والحزم، لا الشدّة والقسوة. فالشريعة أمر ضروريّ، ولولاها لتمّت الفوضى. ولقد قال طالب من إحدى المدارس اليسوعيّة: «لو كان كلّ شيء حلالاً، لما كان شيء ممكنًا»، مدركًا هكذا أنّ الشريعة هي الساهرة على العدالة واحترام الأشخاص وحقوقهم، كما أنّها تسمح بتحرير الحرّيّات، إذ إنّها تقوّض ما قد يعتريها من فردانيّة أو طغيان. ولقد شبّه كلّ من نيتشه وفرويد الشريعة بسدّ. فالسدّ ضروريّ لمجرى المياه

حتّى يستطيع أن يسيل، وإلاّ أصبح المجرى مستنقعًا. وتستطيع التربية كذلك أن تؤدّي دورها البنّاء بفضل وجود الشريعة، ولولاها لرقدت الحرّيّات رقود المستنقع.

غير أنّ المرونة ضروريّة مع الحزم، وذلك بمقتضى «المحبّة البصيرة» فالشريعة تلائم المتربّين. والمعروف من شخصيّة إغناطيوس أنّها كانت تمزج ما بين الحزم والحلم، ما بين التمسّك بالشريعة، وتكيّفها مع الأشخاص. ولقد رسم ملامح صورة «الرئيس العامّ» على الرهبانيّة اليسوعيّة، مصوّرًا بالفعل شخصيّته كرئيس عامّ، فقال في هذا الصدد:

«لا بدّ له أن يجمع بين الاستقامة والصرامة اللتين لا غنى عنهما، وبين الوداعة والحلم، فلا يعدل عمّا يراه أكثر مرضاة لله ربّنا ولا ينقصه ما يتوجّب عليه من حنان نحو أبنائه، حتّى يعترف الذين وبّخهم أو عاقبهم بأنّه تصرّف باستقامة في الربّ وبأنّه عمل بدافع المحبّة، ولو جاء عمله مخالفًا لنزعاتهم البشريّة» (ق ت ٧٢٧).

وتظلّ هذه الصورة نموذجًا للمربّين في معاملتهم مع المتربّين مازجين بين الحزم والصرامة والتوبيخ والعقاب من جهة، والوداعة والحلم والحنان والمحبّة من جهة أخرى.

ولقد عبّر بولس الرسول قبله عن ضرورة مزج القطبين، في قوله:

«الحرف يميت، والروح يحيي» (الرسالة الثانية إلى أهل قورنتس ٣/٦).

فبدون الحرف يصبح الروح واهنًا، وبدون الروح يصبح الحرف قاتلاً.

وهكذا! تسعى التربية الإغناطيّة جاهدة للحفاظ على التوازن بين الحرف والروح، الشريعة والحرّيّة، أي بين «المحبّة البصيرة» و«المزيد».

في ضوء كلّ ما سبق من توضيح للوسائل التربويّة المستخدمة، بمقدورنا استقصاء هدف التربية الإغناطيّة، لأنّ الوسائل إنّما هي في خدمة الهدف.

هدف التربية اليسوعيّة

تتويجًا لكلّ ما سبق من «نزعة إنسانيّة» إغناطيّة، ومن موقف المربّي من المتربّي، ومن وسائل تربويّة يستخدمها المربّي، يمكننا رسم ملامح الصورة النموذجيّة لشخصيّة المتربّي الإغناطيّ في نهاية مسيرته التربويّة، كما تحاول التربية الإغناطيّة أن تكوّنه. فما هي صورة خرّيج المدارس أو الجامعات الإغناطيّة؟

لقد عبّر عن ذلك خير تعبير الأب پدرو أروپيه - الرئيس العامّ السابق على الرهبانيّة اليسوعيّة (١٩٦٥ - ١٩٨٣) - بقوله إنّ التربية الإغناطيّة ترغب في تكوين «شخصيّة متّزنة» (م ت ي ٣٢)، لأنّ التربية الإغناطيّة تخاطب جميع مقوّمات الشخص، كما أسلفنا ورأينا وفي تكوين «رجال مجدّدين» (م ت ي ١٦٥).

فلو كوّنت العقل فقط، لوقعت في فخّ «العقلانيّة» (Intellectualisme)، ولأفرزت شخصيّة متعصّبة قد تؤدّي إلى نظام سياسيّ متطرّف حيث لا تعدّديّة في الآراء والمواقف، شأنه شأن نظام آخر مبنيّ على تكوين الإرادة فقط، فيقع في فخّ «الشرعويّة» (Légalisme). ولو كوّنت الوجدان فقط، لوقعت في فخّ «الإشراق» (Illuminisme) ولأنتجت شخصيّة متطرّفة في الذاتيّة. والتاريخ البشريّ - السياسيّ والفكريّ والدينيّ والروحيّ - حافل بمثل هذه التصرّفات الناجمة عن شخصيّات غير متّزنة وغير سويّة.

لنحاول إذًا أن نرسم الآن ملامح الصورة النموذجيّة على صعيد «ذاتيّة» المتربّي الإغناطيّ، ولا سيّما قواه النفسيّة الثلاث، أي عقله ووجدانه وإرادته، وعلى صعيد غيريّته ولا سيّما حياته الاجتماعيّة.

الشخصيّة العقليّة

ترمي التربية الإغناطيّة إلى تكوين شخصيّة قادرة على الفهم والتفكير، على التحليل والائتلاف، على المقارنة والحكم، على الاستنتاج والتطبيق... بروح النقد التي لا تسلّم تسليمًا أعمى، بل تجتهد في فهم الأمور والقضايا وفي

تكوين رأي شخصيّ، وبأمانة فكريّة في معالجتها. شخصيّة منفتحة على كلّ ما يأتي من الخارج، من أشخاص وأحداث وتطوّر وتعدّديّة... (م ت ي ٤٦ - ٤٨). ولا يتحقّق ذلك إلاّ بأسلوب الدقّة والإتقان والكفاءة، والإبداع والابتكار والتجديد، والتعلّم أكثر منه التعليم...

الشخصيّة الوجدانيّة

وترغب التربية الإغناطيّة في تكوين شخصيّة تستخدم الوجدان استخدامًا متزنًا بدون التطرّف في الذاتيّة، وتتذوّق الأشياء تذوّقًا باطنيًّا، وتنظر إلى الأمور لا بعقلها فقط، بل بقلبها أيضًا، وتحرّكها الرغبات المضبوطة، شخصيّة مبنيّة أساسًا على المحبّة التي تقوم «على العطاء المتبادل» بين الحبّ والمحبوب، فتظهر في «الأفعال» أكثر منها في الأقوال» (رر ٢٣٠ - ٢٣١)، فتحبّ الله في كلّ شيء وكلّ شيء في الله (ق ت ٢٨٨).

الشخصيّة الإراديّة

وتسعى التربية الإغناطيّة لتكوين شخصيّة تعرف كيف تضبط نفسها، وتقاوم ميولها (agendo contra)؛ رر ٩٧، ٢١) وتحيا القيم والفضائل بضمير حيّ مستقيم (رر ١٦٩، ق ت ٢٨٨). وتتّخذ القرارات وتنفّذها وتلتزم بها أو بقصير العبارة تنشئة شخص حرّ «لا يستثيره النجاح ولا تحطّمه الشدّة» (ق ت ٧٢٨).

الشخصيّة الاجتماعيّة

وتستهدف التربية الإغناطيّة أن تكوّن، في نهاية المطاف التربويّ، «بشرًا لأجل الآخرين» - بحسب تعبير للأب بدرو أرّوبه لاقى رواجًا عظيمًا في الأوساط التربويّة الإغناطيّة - فلا يحيا الشخص لأجل ذاته ولتحقيق مآربه الفرديّة، بل ينطلق نحو الخدمة - وهي نهاية مسار الروحانيّة الإغناطيّة - فالإحساس بالآخرين، والتضامن مع الفقراء والمحتاجين بـ«حبّ تفضيليّ»

لهم[1]. وتتجاوز الخدمة خدمة الأفراد، قاصدة المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والقضايا الحضاريّة والثقافيّة والفكريّة، وساعية لإصلاحها إلى ما هو أفضل (م ت ي ١٤٥). وينبع كلّ ذلك من شخصيّة «مجدِّدة» للمجتمع.

فالذي تشرّب بالروحانيّة الإغناطيّة، وقد تربّى ليصبح «عاملاً مكثِّرًا» يريد ويرغب ويصمّم النيّة على أن يكون «عاملاً للإصلاح» - كما قال الأب بدرو أرّوبه - وعلى أن يساهم في تشييد مجتمع جديد مبنيّ على قيم إنسانيّة متأصّلة في الإيمان بالله والثقة بالإنسان، مجتمع همّه الإنسان و«أنسنة» (Humanisation) الإنسان نفسه والمجتمعات البشريّة.

ويتحقّق هذا الهدف الشموليّ الطموح - المتشبّع بروح «المزيد» - في خصوصيّة الحياة اليوميّة - بموجب «المحبّة البصيرة». فما يدور في المجتمعات البشريّة يستدعي قراءة متبصّرة لاحتياجاتها وتحدّياتها، وتمييزًا بالتالي بين ما هو خير لتنميته، وما هو شرّ لإصلاحه. فيتمّ هكذا قول القدّيس إيريناوس، و«نزعته الإنسانيّة» قريبة من نزعة إغناطيوس:

«مجد الله هو الإنسان الحيّ.
وحياة الإنسان هي رؤية الله».

وختامًا لرسمنا صورة المتربّي الإغناطيّ النموذجيّة، نورد الوصف الذي أتى به الرئيس العامّ الحاليّ على الرهبانيّة اليسوعيّة، الأب بيتر هانس كولفنباخ: «مثالنا الأعلى هو إنسان مكوّن تكوينًا حسنًا، كفء فكريًّا، منفتح على التقدّم، دينيّ، محبّ، ملتزم في خدمة العدالة خدمة سخيّة» (م ت ي ١٦٦).

---

(١) يعود هذا «الحبّ التفضيليّ» إلى القرار الرابع من مجمع الرهبانيّة اليسوعيّة الثاني والثلاثين سنة ١٩٧٤ - ١٩٧٥، حيث ظهرت العلاقة الوطيدة بين «خدمة الإيمان / - «تنمية العدالة»، وهي صورة مجدّدة لفكرة إغناطيوس المشهورة: مجد الله / خدمة البشر. راجع م ت ي ٧١ - ٩٠؛ ٩٦.

قائمة الكتب والمقالات

المصادر:

إغناطيوس دي لويولا: الرياضات الروحيّة - الرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى - بيروت - ط٢ ١٩٨٥.

إغناطيوس دي لويولا: القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة - دار المشرق - بيروت - ١٩٩٠.

Maison Généralice des Jésuites, *Les Caractéristiques de l'Education Jésuite*, Rome 1987.

Ratio Studiorum de 1599, in *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Vol. V, Edition par Ladislas LUKACS SJ. Rome 1986.

المراجع:

Pedro ARRUPE SJ., *Des Hommes-pour-les autres*, Conférence donnée au X^e Congrès International des Anciens Elèves des Jésuites d'Europe à Valence (Espagne) le 31 juillet 1973 et publiée par le Centre International pour l'Education Jésuite, Curie Généralice, Rome.

Pedro ARRUPE SJ., *Nos Collèges: aujourd'hui et demain*, Conférence donnée à Rome le 13 septembre 1980 et publiée dans Acta Romana Societatis Iesu, Vol. XVIII, 1981, pp. 277-296.

CENTRUM Ignatianum spiritualitatis, *Jesuit Education - its source and inspiration:* Ignatian Spirituality, Vol XII, 1981, 3/38, Rome.
يوجد هذا المجلّد بالفرنسيّة والإسبانيّة والإيطاليّة أيضًا.

François CHARMOT SJ., *La Pédagogie des Jésuites - Ses principes, son actualité*, Spes, Paris 1943, réédité en 1951.

Robert R. NEWTON SJ., *Reflexions on the Educational principles of*

the *Spiritual Exercices,* Monograph 1, Jesuit Secondary Education Association, Washington 1977.

Joseph THOMAS SJ., *Le Secret des Jésuites - Les Exercices Spirituels,* DDB - Bellarmin, Coll. Christus, Essais N° 57, Paris 1984.

أولفر برج - أوليڤيه اليسوعيّ: رياضات القدّيس إغناطيوس، بنيتها وجوهرها وديناميّتها - سلسلة الحياة الروحيّة رقم ٥ - دار المشرق - بيروت ١٩٩٠.

فاضل سيداروس اليسوعيّ: مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا - سلسلة الحياة الروحيّة رقم ٦ - دار المشرق - بيروت ١٩٩١.

جان دالمه اليسوعي: مفهوم التربية عند اليسوعيين، سلسلة موسوعة المعرفة المسيحية، قضايا ١ - دار المشرق - ١٩٩١.

من منشورات دار المشرق اللغويّة

- أصول الترجمة مع تمارين، لجوزف نعوّم حجّار وأندره دالقرني، الطبعة التاسعة
- دراسة في أصول الترجمة، لجوزف نعّوم حجّار، الطبعة الخامسة
- الترجمة العمليّة، لأنطوان شكري مطر، الطبعة السادسة
- التمارين التطبيقيّة للترجمة العمليّة، لأنطوان شكري مطر
- الترجمة بالنصوص، لكميل إسكندر حشيمه، الطبعة الثانية
- مبادئ العربيّة في الصرف والنحو (٤ أجزاء)
للمعلّم رشيد الشرتوني، الطبعة السابعة عشرة
- غرائب اللغة العربيّة، لرفائيل نخلة، الطبعة الرابعة
- البلاغة والتحليل، لأنطوان مسعود البستاني، الطبعة الرابعة
- روائع الأمثال: عربيّة، عالميّة، دينيّة، لميشال مراد

- *Grammaire Ethiopienne,* par M. Chaîne, S.J.
- *Arabo e Berbero nel linguaggio italo-siculo,* par G. Barbera
- *Traité de Philologie Arabe,* 2 vol., par H. Fleisch, S.J., 2ème édit.
- *Cours de langue arabe,* par A. d'Alverny, S.J. 5ème édit.

بَعْثَتا اليسوعيّين لدى أقباط مصر
(١٥٦١ - ١٥٦٣ و١٥٨٢ - ١٥٨٥)

الأب شارل ليبوا اليسوعيّ
نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي

لقد وُفِّق الأب أنطوان ربّاط اليسوعيّ (١٨٦٧ - ١٩١٣) إلى حدّ بعيد، يوم وضع مؤلَّفه «وثائق غير مطبوعة تُفيد تاريخ المسيحيّة في الشرق». ففي ١٩٠٥، صدر المجلّد الأوّل، وأمّا المجلّد الثاني فقد أكمله الأب فرنسيس تورنبيز اليسوعيّ (١٨٥٦ - ١٩٢٦) بعد وفاة كاتبه. يمتاز المؤلَّف بالاستقاء مباشرةً من المصادر ويصف الوثائق الأصليّة التي لا بدَّ أن يستند إليها كلّ بحث تاريخيّ رصين. فالأبحاث التي قام بها عن الأب يوحنّا المعمدان إليانو اليسوعيّ (إن اقتصرنا على موضوع هذه المقالة) مدينة له بما لا يُقدَّر.

ولكن يحسن ألاّ يخفى علينا أنّ الأب ربّاط وجد النصوص التي نشرها قد تمّ نسخها. ذلك بأنّ الأب لويس كسفاريوس أبوجيت اليسوعيّ (١٨١٩ - ١٨٩٥) كان قد حَصَل على إذن قلّ نظيره، وهو أن ينسخ عددًا من الرسائل الأصليّة العائدة إلى الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة، والتي كانت في محفوظات رومة (١٨٤٦)، علمًا بأنّ مراجعة المحفوظات الكنسيّة ومحفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة كانت محصورة في بعض العلماء الاختصاصيّين فقط، قبل أن يفتحها البابا ليون الثالث عشر للبحّاثين، وهذا ما فعلته الرهبانيّة اليسوعيّة بعده وعلى مثاله. وجمع الأب أبوجيت ما عثر عليه في عدّة دفاتر ضخمة تحتوي على أَلْفَيْن وخمسمائة صفحة بخطّ يده، ما زالت في محفوظات الآباء اليسوعيّين في بيروت (وثائق ٢، صفحة ٣ من مقدّمة الأب تورنبيز). ومن جهة أخرى، استفاد

الأب ربّاط من إقامته في فرنسا بصفة طالب، فنسخ عددًا كبيرًا من المستندات التي وجدها في محفوظات فرنسا. فكان دفتر المستندات هذا نقطة انطلاق لعدّة مقالات ومؤلّفات كتبها الآباء اليسوعيّون في لبنان: «المرسَلون إلى المشرق في ١٧٧٣» للأب أنطوان ربّاط (في «رسائل كَنْتِزيري» ١٩٠٢ - ١٩٠٣، الملحق، ص ٤٩ - ٦١)، و«الرسالة الأولى للرهبانيّة اليسوعيّة في سورية (١٦٢٥ - ١٧٧٤)» للأب جبرائيل ليفَنْكْ اليسوعيّ (١٨٦٨ - ١٩٣٨)، بيروت ١٩٢٥، و«المرسَلون الأخيرون للرهبانيّة اليسوعيّة في المشرق» للأب جبرائيل لِبون اليسوعيّ (١٨٦٤ - ١٩٤٢) (في: رسائل فورڤيير، ١٩٣٧، ص ١٢٧ - ١٤٣)، وأخيرًا المجموعة المُستَنسَخة التي لا تحمل اسم كاتبها «المرسَلون إلى المشرق في الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة: ١٥٢٣ - ١٨٢٠» للأب جبرائيل لِبون أيضًا، وهي أداة عمل مفيدة، تخطّاها الزمن في أيّامنا ولم يبقَ منها إلاّ نُسخ قليلة. وهناك كُتّاب آخرون - منهم الأب لويس شيخو (١٨٥٩ - ١٩٢٧) - استفادوا كثيرًا من تلك الكمّيّة الكبيرة من الوثائق التي جمعها الأب أبوجيت وأكملها الأب ربّاط، وأفادوا بها مقالاتهم في مجلّة المشرق. وفضل الأب شيخو أنّه رأى كيف ان العلم التاريخيّ الذي يتناول المسيحيّة في الشرق استطاع ان يقفز قفزة إلى الأمام على أثر نشر تلك الوثائق. لقد أصاب في نظرته، وتلك المجموعة ترد في الكثير من المراجع.

لكنّه لم يُحسن المقارنة بين نُسَخ الأب أبوجيت (وبعض المعاونين، على ما يبدو) والمستندات الأصليّة. وهذا الإثبات يُبطل قيمتها العلميّة، لأنّ الأخطاء في القراءة لم تصحّح، وهناك نصوص قد حُذّثت وأحيانًا بُترت، كما أنّ حواشيه تتّسم بطابع معارف زمانه. وأشهر أخطائه أنّه زعم أنّ الأب إليانو وُلد في الإسكندريّة (وثائق ١، ص ١٩٥).

وفي أثناء ذلك، ظهرت سلسلة «الروائع التاريخيّة للرهبانيّة اليسوعيّة». فمنذ ١٨٩٤، أخذ فريق من المؤرّخين الإسبان ينشرون، أوّلاً في مدريد ثمّ في رومة، بعد انتقالهم إليها، الوثائق المتعلّقة بنشأة الرهبانيّة اليسوعيّة. ومعرض الرسالات الكبير الذي أُقيم في ١٩٢٥ كان نقطة الانطلاق للسلسلة الفرعيّة «روائع الرسالات»، المتعلّقة بنشأة الرسالات اليسوعيّة في آسيا وأمريكا. وحتّى

١٩٩٠ ما يقارب المائة والأربعين مجلّدًا خرجت من المطابع، ومع ذلك لا ذكر للشرق الأدنى بمعناه الواسع (اليونان وأرمينيا والعجم وسورية ولبنان ومصر، علمًا بأنّ الأب كميلو بكّاري اليسوعيّ أصدر، بين ١٩٠٣ و١٩١٧، مجلّداته الخمسة عشر من المؤلّفات غير المطبوعة عن البعثة البابويّة لدى أقباط الحبش). كانت الوثائق عن منطقتنا كثيرة، ولكنّها مبعثرة في منشورات قديمة وحديثة لا تُحصى، كالمذكّرات الجديدة وأعمال الأب أ. كارايون اليسوعيّ و«وثائق» الأب ربّاط، إلخ.

لكن هذا النقص سيُسَدّ عن قريب، جزئيًّا على الأقلّ، لأنّنا نشعر اليوم بحاجة ماسّة إلى إكمال ما نشره الأب ربّاط لغاية تاريخه، إذ إنّ مؤلّفه، وما من أحد يُنكر فضله، أصبح نادرًا وقد تخطّاه الزمن. ذلك بأنّ الأخطاء التي وقعت لا تزول، لأنّ المقارنة بين النُسَخ لم تتمّ حتّى اليوم. وهناك أيضًا نقص في التعليقات على النصوص وفي المراجع إلى الأبحاث الحديثة. ولا بدّ من الإشارة إلى الأرقام التي تُحيل إلى المحفوظات، ليتسنّى الاهتداء بسهولة إلى النصوص الأصليّة. ولا ننسَ أنّ العديد من الوثائق التكميليّة قد ظهرت بعد ذلك التاريخ. وقصارى القول إنّنا منذ زمن طويل في حاجة إلى نشرة حديثة، مبنيّة على ما يقتضيه العلم في أيّامنا، على مثال ما نراه في «الروائع التاريخيّة».

أمّا السلسلة الجديدة فإنّها تحمل اسم «روائع الشرق الأدنى»، والمجلّد الأوّل هو للأب سامي خوري اليسوعيّ. وقد ظهر في ١٩٨٩، باسم «فلسطين ولبنان وسورية وما بين النهرين (١٥٢٣ - ١٥٨٣)». وهو يحتوي، وأحيانًا ينقل، الوثائق القديمة للرهبانيّة اليسوعيّة، منذ أيّام القدّيس إغناطيوس، والمختصّة بالشرق الأدنى. في هذا المجلّد، وردت المقدّمة والحواشي بالفرنسيّة، لا باللاتينيّة كما كانت العادة في المجلّدات القديمة. والقسم الأكبر من هذا المؤلّف يروي البعثة البابويّة التي قام بها الأب يوحنّا المعمدان إليانو (١٥٣٠ - ١٥٨٩) لدى الموارنة (١٥٧٨ - ١٥٨٢).

وفي ١٩٨٥ كان الأب شارل ليبُوا اليسوعيّ قد قدّم أطروحة للدكتوراه في علم الرسالة (missiologie) أمام الجامعة الغريغوريّة في رومة. وكان عنوانها: «مصر ويسوعيّو الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة». وهذا العمل كان يفترض

إصدار المجلّد الثاني لتلك السلسلة المختصّة بالشرق الأدنى. وسيضمّ هذا المجلّد ما دوّنه الآباء اليسوعيّون الأوّلون في مصر: مرّتان زُرْتوزا وميخائيل دي نِبْرِيغا وفُلْجانس فرِيْر (وكان الثاني والثالث يُقيمان في مصر بصفة عبيد للأتراك) والبعثة البابويّة الأولى التي قام بها اليسوعيّون لدى الأقباط، وهما الأب خريستوف رودريكيز (١٥٢١ - ١٥٨١) والأب يوحنّا المعمدان إليانو، من ١٥٦١ إلى ١٥٦٣. كان قِسم من هذه الوثائق قد نُشر في الظروف المعروفة. وقد أُضيفت إليها وثائق جديدة، منها وثائق - تنبض بالحياة - عن غَرَق الأب إليانو بالقرب من شاطئ قبرس ومقتطفات من سيرته الذاتيّة.

ثمّ يليه مجلّد آخر، وهو في مرحلة إعداده النهائيّة. وسيروي البعثة البابويّة الثانية التي قام بها اليسوعيّون لدى الأقباط (١٥٨٨ - ١٥٨٥). وهي تأتي مباشرةً بعد البعثة البابويّة لدى الموارنة. ذلك بأنّ الأب إليانو، بناءً على أمرٍ من البابا غريغوريوس الثالث عشر والرئيس العامّ كلود أكوافيفا، ذهب، بصحبة الأخ ماريو أماتو، من طرابلس إلى القاهرة، ووصلا إليها في ٣ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٥٨٢. وهذه البعثة البابويّة الثانية لا تُعرف إلاّ قليلاً، مع أنّها غير مجهولة. لم ينشرها الأب ربّاط، مع أنّ الأب أبوجيت كان قد نسخ قسمًا منها (وثائق ٩، ص ١٩٤ و٢٠٤ و٣٠٥). وهي أيضًا تنتهي بشكل غريب كالأولى: فإنّ اليسوعيّين أُلقوا أخيرًا في السجن:

وهناك كُتّاب آخرون يقولون إنّ أرض الشرق الأدنى كانت عزيزة على قلب مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة. فلنفكّر في الدقّة التي أعدّ بها البعثة البابويّة لدى أقباط الحبش. أمّا البعثتان إلى مصر فقد تمّتا بعد وفاة القدّيس إغناطيوس. ولا شكّ أنّه لكان أيّدهما بجميع الوسائل. ولقد سهر خليفتاه الأب لينيز والأب أكوافيفا عليهما عن كثب. وكان البابا بيوس الرابع والبابا غريغوريوس الثالث عشر يوليان هذا الأمر أهمّيّة كبرى. وستأتي أدناه بخلاصة هاتين الحقبتين، كما تظهران في الوثائق الأصليّة التي جُمعت في المؤلّفَيْن اللذين نُقلت عنهما. ففي ما يتعلّق بالوثائق وبالمراجع ذات الطابع العلميّ، نحيل القارئ إلى تلك «الروائع» التي ستصدر.

البعثة البابويّة الأولى (١٥٦١ - ١٥٦٣)

إنّ المجمع التريدنتيني طبَع بطابعه كنيسة القرن السادس عشر.

مُثّلت الكنيسة اللاتينيّة الغربيّة فيه تمثيلاً ضخمًا، ومع ذلك لم تُهمَل الكنائس الشرقيّة في هذا المجمع المسكونيّ. فقد أُرسل عدّة سفراء بابويّون أو موفَدون، في الخمسينات، لدعوة رؤساء الكنائس إلى الاشتراك فيه أو إلى انتداب ممثّلين. نقتصر هنا على كنيسة مصر القبطيّة والحبش، فنقول إنّ السفير البابويّ المطران أمبروسيوس بودجاج الدومنيكيّ سبق له أن قام بزيارة في ١٥٥٤ إلى بطريرك الأقباط جبرائيل السابع (١٥٢٥ - ١٥٦٨). وكتب بعد ذلك رسالة طويلة إلى البابا بولس الرابع (١٥٥٥ - ١٥٥٩)، بتاريخ ١٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٥٥٥، أرسلها إلى رومة عن يد رجل ثقة يُدعى أبرام. وصل أبرام في نهاية حبريّة بولس الرابع، في ١٥٥٧ أو ١٥٥٨. ولقد فُهِم - خطأً كما سيأتي ذكره - في المدينة الخالدة، أنّ أبرام إنّما جاء إلى رومة ليقدّم خضوع بطريركه. ففاضت الأوساط الكنسيّة فرحًا. ووقّع بيوس الرابع (١٥٥٩ - ١٥٦٥)، خليفة بولس الرابع، على مرسومَين لدعوة البطريرك إلى تعيين ممثّلين إلى المجمع. فكان الهدف الأوّل من رحلة اليسوعيّين إلى مصر تثبيت عودة الكنيسة القبطيّة إلى الاتّحاد برومة وتجديد الدعوة إلى المجمع.

وفي الوقت نفسه، كان لهذه الرسالة الأولى وقع شديد في النفوس. فكانت الرهبانيّة اليسوعيّة الفتيّة تركّز نظرها على ذلك المشروع الواسع النطاق وغير المألوف. وكانت التلميحات إلى هذه المأثرة في وثائق ذلك الزمن كثيرة، وكانت الصلوات الحارّة ترافق جهود المفوّضين الرسوليّين، فكان الأمل بالوصول إلى نتيجة سعيدة لصالح الكنيسة كلّها كبيرًا، ربّما أكبر من اللازم. لذلك أحدث إخفاق البعثة خيبة أمل مرّة بقدر ما كان الأمل كبيرًا. ونجد آثار ذلك في مفردات المؤرّخين القدماء.

فالكتّاب جميعًا، من دون استثناء، يعبّرون عن مشاعرهم تعبيرًا سلبيًّا، فلا نجد عندهم أيّة عبارة تفهّم أو تعاطف لصالح بطريرك الأقباط ولصالح

شعبه. فالبيانات مليئة بعبارات «خداع وجَهْل ووشٍ وعجوز وجاهل واعتداد بالنفس»، بغضّ النظر عن الأخطاء الصارخة والبِدع غير المقبولة التي تتّسم بها، على ما يبدو، أخلاق أولئك المسيحيّين. إلاّ أنّ مصدر تلك الآراء المبالغ فيها بقدر ما تنمّ عن تمييز مُجحِف هو خيبة الأمل التي شعر بها الأب رودريكيز على أثر إخفاقه المُفجع، وقلّة تفهّمه خاصّة.

هذه الدراسة لا تأتي بشيء جديد يُذكر، في ما يختصّ بجوهر الأمور: أي بإخفاق البعثة. لكنّنا نريد وضع النقاط على الحروف في شأن أسباب الإخفاق، وهي قلّة المرونة عند الأب رودريكيز وجهله اللغة العربيّة، يضاف إليها عدم وجود قاعدة يقوم عليها النقاش. هذه العناصر هي بديهيّة في أيّامنا، ولكنّها لم توفَّر في ذلك الحين.

شخصيّة أبرام

إنّ وجود أبرام، موفد بطريرك الأقباط جبرائيل السابع، في رومة، هو الذي كان نقطة الانطلاق للبعثة البابويّة. نعرف من مراجع مختلفة أنّ أبرام كان رجلاً مثقّفًا وشمّاسًا يحظى بثقة بطريركه. وكانت الدوائر الكنسيّة الرومانيّة تعدُّه سفيرًا حقيقيًّا. لكنّ أشخاصًا آخرين، منهم الكردينال ألِسّندرينو، وكذلك البابا بولس الرابع، لم ينقادوا لميل الإنسان عادةً إلى التفكير وفقًا لرغباته. فلقد رأوا أنّ الرسائل العربيّة التي أتى بها أبرام قام هو بترجمتها، مع يوحنّا - ماري الحبشيّ (الذي كان قصير الباع في هذه اللغة الشرقيّة، وهناك عدّة شهادات تُثبت كلّها أنّه لم يكن في رومة إذ ذاك متضلّع من هذه اللغة). ولقد لَمحت تلك المقامات الدينيّة في كلام أبرام أمورًا غير طبيعيّة، ممّا أثار الشبهات. وفي وقت لاحق، اعترف بطريرك الأقباط بأنّ أبرام ذهب إلى إيطاليا لأموره الشخصيّة وبأنّه حصل منه على رسائل توصية، لا بل على رسائل موقّعة على بياض. أمّا الأب لينيز، رئيس اليسوعيّين العامّ، فقد بدا متحفّظًا، في حين أنّ الأب إليانو، الذي كان شابًّا وسريع التصديق، أدلى برأي إيجابيّ. فباشر الكردينال تحقيقًا سرِّيًّا وأرسل رجلاً إلى القاهرة للحصول من البطريرك نفسه، بواسطة قنصل البندقيّة، على بعض الإيضاحات عن أبرام. لكن أبرام كان داهيًا فاشتمّ رائحة ما يُدبّر عليه وأرسل هو أيضًا شخصًا من قبله. واتّفق

أنّ مبعوث الكردينال ومبعوث أبرام رحلا في الوقت نفسه. فأعلم مبعوث أبرام البطريرك بما يجب أن يقوله للقنصل (في الواقع)، تمكّن أبرام من التأثير في نفس البطريرك العجوز بتلفيق رواية مثيرة للدموع، يزعم فيها أنّه يعرّض نفسه لخطر الاحتراق حيًّا، إن خُيِّل للرومانيّين أنّه خدعهم). وهكذا، أخذت رومة جوابًا مؤيِّدًا لموقف أبرام، واعتقدت بأنّه جاء فعلاً يقدّم الخضوع. ولمّا خلف بيوس الرابع بولس الرابع الذي توفّي في ١٥٥٩، عزم على إرسال يسوعيّين ليستكشفا نيّة البطريرك نفسه ويتسلّما من يديه هذا الخضوع، ويدعواه إلى المجمع. وبما أنّ الأب عمّانوئيل دي مونتيمايُر كان مقيمًا بالقرب من مصر، أي في قبرس، فهو الذي فكّروا أوّلاً في اختياره. ولكن، حين وصل الأب رودريكيز من إسبانيا للبحث في بعض أمور إقليمه، بدا الرجلَ المرسَل من السماء والشخص المناسب لتحقيق ذلك المشروع الرسوليّ. وكان من المفيد أن يُضَمّ إليه رجل يُحسن اللغة العربيّة، فعيّنوا الأب يوحنّا المعمدان إليانو، لأنّه من أصل يهوديّ وكان قد قضى وهو شابّ عدّة سنين في مدينة القاهرة. كان يعرف الأماكن، وله إلمام بالعربيّة (من غير أن يُحسن كتابتها). لكنّ أصله اليهوديّ كان يعرّضه لبعض المتاعب من قبل عائلته وأبناء دينه. وهذا ما جرى فعلاً. أمّا الشخص الثالث فكان الأخ الفونس براڤو الإسبانيّ، وكان له هو أيضًا بعض الإلمام بالعربيّة.

وفي وقت لاحق، نرى أنّ ضحيّتي الإخفاق في البعثة، الأبوين رودريكيز وإليانو، عدّا أبرام نصّابًا خسيسًا. وكانا يشعران بالمرارة، لأنّه خدعهما. وسار المؤرّخون القدماء في خطاهما. ولكن يبدو أنّ كلّ ذلك لا يخلو من المبالغة. فهناك، ولا شكّ، سوء تفاهم في أمر السفير وفي ما يختصّ بالرسالة التي كان يحملها. فسواء أكان فيها تلاعب أم لا، لم تفسّر تفسيرًا صحيحًا، لا من حيث اللغة العربيّة ولا من حيث الإنشاء الكثير الحشو والخالي من الالتزام العقائديّ. وكان للنفسيّة أيضًا دور في هذا الأمر. فإنّ عدم تفهُّم العقليّة المصريّة وطرق تعبيرها لم يساعد على تقدير الأمور حقّ قدرها. إنّ شخصية أبرام تذكّرنا بشخصَين سوف يظهران على الساحة في وقت لاحق، بُعَيد إقامة اليسوعيّين في القاهرة: الأوّل مراد، سفير الحبش، والآخر إبراهيم حنّا، لبنانيّ مارونيّ، عابر سبيل، أصبح موفد بطريرك الأقباط في باريس ورومة. أفليس أنّ الأوروبيّين

حملوا هذين المبعوثَيْن على محمل الجدّ أكثر ممّا ينبغي؟ كانا رجلَين قادتها أمورهما (التجاريّة والماليّة و«السياحيّة») إلى رومة أو إلى أماكن أخرى، وكُلّفا بمهمّات يقومان بها بحسب الظروف. فالبطريرك جبرائيل السابع لم يشعر قط بأن موفده المقدام قد خدعه. وسيعيّنه لاهوتيًّا في المناقشات مع اليسوعيّين وممثّلاً في المجمع.

الرحلة

يوم الأربعاء في ٢ تموز (يوليو)، غادر فريق اليسوعيّين الصغير رومة، ترافقه أطيب تمنّيات الرهبانيّة اليسوعيّة، إذ إنّ تلك الرسالة التاريخيّة بعثت الأمل في تحقيق خير عظيم في سبيل الكنيسة. فكانت الصلوات تُرفع باستمرار في بيوت الرهبانيّة اليسوعيّة. وكانت السلطات الكنسيّة تشارك في تلك التطلّعات الحارّة.

وَصَل الموفدون إلى البندقيّة عن طريق أنكون. وهناك بدأت فترة انتظار لا نهاية لها، واضطرّ الأب إليانو إلى الاختباء في غرفة سطح صغيرة لئلاّ يبلغ خبر البعثة إلى آذان اليهود، وكان الأب رودريكيز والأخ براڤو يتسوّقان، فيشتريان كتبًا في العقيدة وفي المذاهب الشرقيّة، ويوصيان بتخييط الحُلَل الكنسيّة بقيمة ستّمائة دوقة، وهي هديّة البابا إلى البطريرك، ويُتمّان معاملات جوازات السفر، ويشتريان ما يلزمهم من الملابس (وكادت أن لا تختلف، في آخر الأمر، عن لباسهم الأوروبيّ. فسُرعان ما عرف الأخ فَرْيَر الأب إليانو). وكانا يُحسنان إلى السفير، لأنّ نجاحهم كان يتوقّف إلى حدّ ما على نَيل رضاه (وكان قد أعرب عن رغبته في العودة إلى مصر، فمن الراجح أنّه أخذ يشعر بالحرّ). وكانت رومة على علم بجميع تلك الاستعدادات، بفضل العديد من الرسائل، ولا شكّ أنّ الأب إليانو هو الذي كان يكتبها عادةً، لأنّ الرئيس لم يكن يُحسن الكثير من اللغات.

وبعد انتظار كاد أن يُفقد الأمل، وكان ذلك في أوّل تشرين الأوّل (أكتوبر)، أي بعد وصولهم إلى البندقيّة بعشرة أسابيع، رُفعت أشرعة المركب وهبّ نسيم أخذ يرفع السفينة إلى الجنوب. وكان اليسوعيّون يتوقّعون، في الإنشاء المفخَّم الخاصّ بالباروك، أن يتألّموا ويبذلوا أنفسهم في سبيل البعثة،

فكانوا مستعدّين لاقتحام جميع أنواع الخطر والعناء. ولكنّ خيبات الأمل المذلّة لم تكن أقلّ أجرًا عند الله من الصلبان المجيدة التي نقصتهم!

وفي عُرض البحر، قام الأبوان بخدمتها الرسوليّة لدى جمهور السفينة المتعدّد الألوان. وكانا يعيشان وكأنّهما في بيت من بيوت رهبانيّتنا: يقيمان صلواتهما اليوميّة، ويحتفلان كلّ يوم بـ«قدّاس أبيض» في حضور الملاّحين والركّاب. ولقد ورد، في إحدى رسائل إليانو النادرة التي كتبها في تلك الأيّام، ملخّص حيّ لنمط حياتهم على ظهر السفينة. وكان الأب راوية ممتازًا، فإنّ وصف أسره وغرقه مُمتع جدًّا. ولا شكّ أنّ إخوته في المعهد الرومانيّ قد سُرُّوا بالإصغاء، في أثناء القراءة على المائدة، إلى أخبار رحلته. فمن المؤسف أن يكون قد امتنع عن الكتابة في أثناء إقامته الثانية في مصر (١٥٨٣ - ١٥٨٥).

وأكبّ الأب إليانو على درس العربيّة مدّة رحلته البحريّة، أي على قراءة وكتابة لغة لا يُحسن منها سوى الكلام. وهذا ما فعله رفيقاه أيضًا.

نستبق ما سيأتي ذكره فنلاحظ أنّ معرفة هذه اللغة كانت أوّليّة إلى حدّ بعيد، حتّى عند الأب إليانو، مع أنّه عُرف بأنّه نادرة زمانه في علم اللغات. فإنّه كان يجهل قراءة العربيّة وكتابتها، فوجب عليه الاعتراف بعجزه أن ينقل، من الإيطاليّة إلى العربيّة، قرارات المجمع النيقاوي الأربعة والعشرين. أوليس من البليغ أن يكتب بطريرك الأقباط إلى البابا، ليعتذر عن إخفاق البعثة، أن موفدَيه يجهلان اللغة العربيّة، ممّا أدّى إلى قلّة تفاهم بينه وبينهما (ومراده أن في ذلك سبب الإخفاق). وأمّا حصول الأب إليانو في قبرس على شهادة من باب الاحتياط، فليس من شأنه أن يؤثّر فينا تأثيرًا حسنًا فوق الحدّ، علمًا بأنّ المبتدئين كثيرًا ما يُهنّأون بتقدّمهم الرائع!

تمّت الرحلة من دون الكثير من المتاعب، ولكن لا من دون بعض العواصف وبعض مخاطر القراصنة الذين ألقوا الاضطراب في السفينة كلّها.

وبعد خمسة أسابيع، وصلت السفينة، عن طريق راجوزة والزنطة، إلى الإسكندريّة في ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦١. فنزل اليسوعيّون في فندق الإفرنج، وذهبوا إلى زيارة آثار المدينة. وما إن كان الغد، حتّى رحل الأب

إليانو إلى القاهرة بصحبة مجموعة من الأشراف، للتخلّص من الاحتكاك الخَطِر باليهود. فوصل إليها في ١٠ تشرين الثاني (نوفمبر)، في حين أنّ الثلاثة الآخرين، أي رودريكيز وبراڤو وأبرام، لم يصلوا إليها إلاّ في السادس والعشرين من الشهر. واهتمّ الأب إليانو، عند وصوله، بإعلام جبرائيل السابع، لكنّه لم يقبل في ذلك اليوم أن يستقبله. وفي الوقت نفسه، وُفّق الأب إليانو، بأقلّ من يوم، في تحديد مكان أخيه في الرهبانيّة، الأخ اليسوعيّ فوجْانْس فرَيْر، البرتغاليّ الأصل، والآتي من الهند، والذي أسره الأتراك في محاولة خاسرة للدخول إلى الحبش. ومن جهة أخرى، اهتدى إلى الأب إليانو أقرباؤه اليهود، ومنهم أمّه العجوز. وأقام اليسوعيّون في بيت صغير ملحَق بقنصليّة البندقيّة، حيث قدّم لهم القنصل ليونارد ايمو جميع الخدمات التي طلبوها.

المحادثات والمباحثات

تمّت مباحثات المفوّضين الرسوليّين مع البطريرك وممثّليه على مرحلتَيْن: المرحلة الأولى، ابتداءً من الزيارة في مطلع كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١ إلى أواخر كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢، ملخّصة بوجه خاصّ في الرسالتَيْن اللتَيْن حُرّرتا في ٢٥ كانون الثاني (يناير): فترة اتّصالات ومفاجآت مزعجة («ليسوا مستعدّين للاتّحاد، كما يفكّرون في رومة»)، وإرجاءات دائمة في اتّخاذ القرارات الهامّة. ولقد سبق أن تسرّبت عدّة تلميحات بليغة إلى الرسائل الأربع التي كُتبت في ١٠ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١، وهي رسائل وُجّهت إلى أربعة أشخاص مختلفين، ولكنّها متطابقة في المعنى ومتكاملة في التفاصيل. وهناك رسالة سابقة إلى الرئيس العامّ كُتبت في ١٤ كانون الثاني (يناير).

أمّا المرحلة الثانية، فإنّها ابتدأت في ٢ آذار (مارس) ١٥٦٢، حين تباحث اليسوعيّان مع البطريرك في دير القدّيس أنطونيوس، وانتهت في مطلع شهر نيسان (أبريل)، حين عاد الأبوان إلى العاصمة المصريّة. ولقد وُصف جوهر هذه الفترة في رسائل ٧ نيسان (أبريل) ١٥٦٢. وفي الرسائل إلى الرئيس العامّ خاصّةً، نكتشف خيبة الأب رودريكيز الشديدة. ففي ذلك الحين، قُضي الأمر، ولم تأتِ المحادثات التي امتدّت إلى نهاية شهر تمّوز (يوليو)، والتي تستند

إليها رسالة ٢١ أيّار (مايو) ورسالة ٩ آب (أغسطس) ١٥٦٢، بأيّ شيء جديد. وهذا شأن زيارة أخيرة للبطريرك أتت في آخر لحظة وقام بها الأبوان في تموز (يوليو) ١٥٦٢ في دير القدّيس أنطونيوس، فإنّها لم تحصل على أيّ تعديل جوهريّ. وهذا يعني أنّ المهمّة قد انتهت في الواقع.

المرحلة الأولى: (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦١ - كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢)

ما إن وصلت الشخصيّتان الرسميّتان، اللّتان أوفدتهما رومة، عاصمة العالم المسيحيّ الغربيّ، حتّى علم البطريرك بحضورهما الهادف إلى زيارته في مقرّه، في أرض مصر الخاضعة لسلطة الأتراك. لكن هذا الحدث غير المنتظر لم يكن ليروق له. ولّما كان يخاف من الأتراك، فقد أوعز إلى القنصل إيمو بأكبر قدر ممكن من التكتّم. ورفض رفضًا باتًّا أن يستقبل الأب إليانو، ثمّ الأب رودريكيز، في حين أنّه إذن في زيارة السفير أبرام. وفُسّرت هذه المقابلة على انفراد بأنّها وقت مؤاتٍ يمكّنهما من وضع خطّة عمل.

وتمّ اللقاء الرسميّ بين الكنيستين، كنيسة مصر وكنيسة رومة، في الأوّل من كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١. ومن الراجح أنّ هذا الحدث جرى في كنيسة العذراء في حارة زويلا، القريبة من الحيّ البندقيّ، والتي كانت مقرّ البطريرك في تلك الأيّام. وبعد ذلك اليوم بخمس وعشرين سنة، تذكّر الأب إليانو ذلك الدخول السعيد، وكان شديد التأثّر بتلك الذكرى الرائعة: «دخلنا الكنيسة مرتدين حُللاً كنسيّة على جانب من الجمال، في عزف الآلات الموسيقيّة والترنيم بالأناشيد الروحيّة». وإن صحّ أنّ هذا الدخول تمّ بحسب الطقوس الجارية حاليًّا في الأحداث الهامّة (الاحتفال بدخول العروسَيْن أو بالمطران أو بطالب الدرجات الكهنوتيّة أو بالميت، إلخ)، نتصوّر كيف أنّ اليسوعيّين اجتازوا الباب الرئيسيّ، يتقدّمهم الشمامسة، يحمل أحدهم صليبًا ويرنّم الآخرون، يرافقهم رنين المثلّثات وخشخشة الصنوج. وهذا الاستقبال الشديد الحرارة أنعش «أملاً كبيرًا» في قلب اليسوعيّين. ولقد أبدى لهم البطريرك مودّة عظيمة. وفي نهاية الرتبة، تناولوا معًا طعام الغداء. تمّ إذًا هذا التلاقي بعد

الفراق في أجواء أفضل تقاليد الضيافة المصريّة. وسلّم رئيس الوفد الرومانيّ إلى البطريرك مرسومًا من البابا يعبّر عن محبّة البابا لشخصه وللإكليرس والشعب القبطيّ، وعن رغبة البابا في مساعدتهم للوصول إلى الاتّحاد بالكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، الذي لا بدّ منه لنَيل الخلاص الأبديّ. فمن الواجب أن يُستكمَل العمل الذي باشره البطريرك بإرساله أبرام. وهو مدعوّ إلى تجديد خضوعه للبابا وإلى تقديمه صراحةً. والموفدان يعدان بتقديم عونهما وخدماتهما، حتّى بتعريض حياتهما للخطر. أمّا البطريرك، فقد عبّر عن تأثّره أمام ما يكنّه البابا من مودّة وأمام ما يُظهره من محبّة بإرساله الموفدَين.

وكان للموقف الحارّ الذي وقفه جبرائيل السابع وقع مشجّع في نفسي اليسوعيّين. لا شكّ أنّ المصريّين يمتازون بتسهيل الاحتكاك الأوّل، ويُخشى أن ينخدع الغريب.

وأراد الطرفان أن يعبّرا عن صداقتهما بتقديم الهدايا الواحد للآخر. فقدّم البطريرك «بعض الهدايا»، لكنّ اليسوعيّين اعتذرا بلطف عن قبولها. وفي أثناء حفلة خاصّة، قدّم الموفدان للبطريرك هديّة رومة: حُللاً ثمينة تبلغ قيمتها ستمائة دوقة. لكنّ البطريرك فضّل أن يترك هذه الهديّة في بيت القنصل، كما أنّه أراد أن تجري الحفلة في المكان نفسه، خوفًا من الأتراك ومن بعض المسيحيّين الأقباط.

محادثات ومباحثات ومناقشات

وفي نهاية حفلة الاستقبال، بوشر العمل على الفور، بشيء من السرعة على ما يبدو. فتكاثرت الزيارات إلى البطريرك. وبدا البطريرك نزيهًا ومستعدًّا لكلّ شيء، مع أنّ شكوكًا وجيهة كانت تُثار حول تصرّف أبرام والأقوال التي فاه بها في رومة. وأخذ رودريكيز يدخل شيئًا فشيئًا في تفاصيل الهدف المنشود من زيارتهما، فعرض هذا المبدأ الأساسيّ، وهو كيف وأنّ نيل الخلاص يحتّم الخضوع للكنيسة الرومانيّة المقدّسة وللحبر الرومانيّ، بصفته نائب المسيح حقًّا وخليفة القدّيس بطرس، هامة الرسل، وبصفته رأس الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، وأبًا لجميع الشعوب المسيحيّة ومعلّمها، وقاضي القضاة يحكم ويبتّ

في جميع المسائل التي يقوم حولها شكّ في مجالات الإيمان والكتاب المقدّس والأسرار».

ومن ذلك المبدأ خلص رودريكيز، على وجه منطقيّ، إلى حثّ رئيس الكنيسة القبطيّة على البعث إلى البابا برسالة خضوع، يوقّعها هو والإكليرس والمؤمنون، في نسختَيْن، تُرسل الواحدة إلى رومة، وتُحفظ الأخرى في مكان عامّ، لتخليد الذكر، ولتشرح للمؤمنين. ويمكن القيام بهذا المسعى بلا مشقّة، بالتعاون مع الموفدَين الرومانيَّين اللذَين فُوِّضا لهذه الغاية. ويدلّ هذا العمل على التكملة المنطقيّة لرسائل الخضوع التي سبق أن أرسلت إلى رومة عن يد السفير أبرام.

وجاء جواب البطريرك على الطريقة المصريّة: الموافقة والتأجيل وعدم التسرُّع، وبكلمة واحدة، الاقتصار على وعود يُرجأ إنجازها إلى وقت لاحق. لكن رودريكيز لم يصبر ولم يتجنّب الاستسلام للغضب الذي لا خير فيه، بل أخذ يلحّ ويضغط ليحمل البطريرك على الالتزام. ولقد شكا في وقت لاحق من أنّ البطريرك وحاشيته لم يتكلّموا بطيبة خاطر، بل عن مجاملة. في الواقع، كلّ ذلك ينمّ عن قلّة تفهُّم عند الأب نفسه.

وهناك رسالة أُخرى كان يجب تبليغها إلى البطريرك، وهي دعوة صريحة إلى إرسال ممثّل إلى المجمع التريدنتيني. فكانت ردود فعله هي هي، أي القبول بالمبدأ والموافقة الشفهيّة، مع إرجاء التنفيذ إلى وقت لاحق. وكان البطريرك ينوي تعيين إسحق، مطران قبرس للأقباط. وحين جنحت سفينة الأب إليانو في هذه الجزيرة، استأنف مساعيه بنشاط لدى المطران.

وعرضت رومة أخيرًا على رئيس كنيسة مصر أن يُرسل بعض الشبّان إلى المدينة الخالدة ليحصلوا فيها على تربية وثقافة متينة (نجد هذه العناية بالتكوين في جميع الاهتمامات الرومانيّة، وفي وقت لاحق، عند السلطات المدنيّة). فكانت ردود الفعل عند البطريرك ما ألفناه: الموافقة المبدئيّة وتأجيل التنفيذ: «لخوفه الشديد من غير المؤمنين».

لم يكن هذا السبب منفردًا، لكنّه يظهر في أغلب الأحيان، من غير أن

يتحسّس له الأوروبيّون بقدر كافٍ. ذلك بأنّ المسيحيّين في الشرق كانوا يعيشون في نظام العثمانيّين، وهو نظام لا يُحسدون عليه، لأنّ العثمانيّين كانوا على جانب كبير من الاشتباه فكانوا يراقبون عن كثب كلّ احتكاك بالغرب، بالبابويّة أو بالجمهوريّة البندقيّة.

وأراد اليسوعيّان أن يسهّلا سير المحادثات، فأقاما بالقرب من المقرّ البطريركيّ، في حارة زويلا. أفي هذا الإطار اكتشف الأب إليانو قرارات مجمع نيقيا الأربعة والثمانين الشهيرة؟ تبدو صحّتها في نظر الاختصاصيّين قابلة للنقاش، ولكن كان لها عند الأقباط سلطة عظيمة. ورد ذكرها عرضًا للمرّة الأولى في الرسالة التي كتبها الأب رودريكيز في ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢. هذا وقد أقرّ كاتب الرسالة بأنّ الأب إليانو لم يتوصّل إلى نقلها من العربيّة إلى الإيطاليّة، وهذه الملاحظة تُطلعنا على درجة تضلّعه من العربيّة.

لم تطل إقامتهما في البيت الجديد، لأنّ البطريرك عيّن ممثّلين، اختارهما من بين أذكى أبناء شعبه، وهما أبرام الذي عرفناه وجيورجيوس الذي لن نعود نعرف عنه أيّ شيء. وكان رودريكيز يعقد الأمل بأنّ كلّ شيء سيسير على ما يرام، لكنّه شعر في كانون الثاني (يناير) بأنّه لم يعد سيّد الموقف. أُعدّت وثائق الخضوع ولم يبق إلاّ أن يوقّع البطريرك عليها، لكنّه ما زال يؤجّل التوقيع، لعجزه عن اتّخاذ القرار. فاعتذر الممثّلان وأرجآ القضيّة إلى أجل غير مسمّى. وإلى جانب ذلك، جحد أحد الأقباط إيمانه، فعكّر ذلك صفو البطريرك. وأخذ الأقباط الآخرون يراقبون البطريرك العجوز لئلاّ تزلّ به القدم، فيجرّ كنيسة الأقباط، على غير علم منه، إلى حضن الغرب، عدوّ الأتراك، ولا يأخذ بعين الاعتبار ما هناك من أسباب عقائديّة. فإنّ بعض المقرّبين إلى البطريرك كانوا، على ما يبدو، أكثر إدراكًا لما في هذه القضيّة من رهان، علمًا بأنّ ذلك الخضوع للبابا لم يكن فعل قضاء، بل فعل احترام وتواضع، يقوم به أخ صغير نحو أخيه الأكبر. فمنذ أن تمّ التقسيم إلى بطريركيّات، أصبح كلّ بطريرك «سيّد بيته». لم يكن هذا الرفض منتظرًا، فأذهل اليسوعيّين إلى حدّ كبير، فقاما عبثًا بمحاولة لدى البطريرك نفسه لحمله على تعديل موقفه. إنّ نقطة الانطلاق، القائلة بأنّ قبول رئاسة البابا يؤدّي «بسهولة» إلى سائر الأمور، لم تكن صحيحة، فضلاً عن أنّ البطريرك لم يبق مطمئنّ النفس، في حين أنّ اليسوعيّين شعرا بالحاجة

إلى التراجع، بعد قضاء شهرين مليئين بالمجادلات العنيفة والعقيمة، حتّى إنّ صحّتهما قد ساءت. وهناك أخيرًا أنّ أبناء دين الأب إليانو السابقين كانوا يلاحقونه بلا انقطاع في شأن دَين قديم مزعوم، حتّى إنّ الأب الرئيس اضطرّ إلى التفكير في تعيين رجل آخر مكانه. فتوقّفت المجادلات إلى حين. وسيلتقون في هدوء بريّة القدّيس أنطونيوس.

المرحلة الثانية (آذار (مارس) - نيسان (أبريل) ١٥٦٢).

وفي ٢ آذار (مارس)، رافق الموفدان البطريرك إلى دير القدّيس أنطونيوس. وكان اليسوعيّان قد تمنّيا حضور أبرام وجيورجيوس. وإلاّ لاستحال النقاش مع بعض الرهبان، لكونهم جُهّالاً مشهورين، كما يقول البطريرك نفسه. ولقد تألّم اليسوعيّان، في أثناء تنقّلاتهما، أمام الدمار الدينيّ الذي يعيش فيه مسيحيّو الريف المصريّ. فما أكثر الأولاد الذين لم يعمّدوا بالرغم من تقدّمهم في السنّ، ومع ذلك، يبدو أنّ الكهنة والمطارنة أنفسهم لا يبالون بالأمر كما يجب. فكان اليسوعيّان يعرضان نفسهما لإحياء الدين في منطقة الصعيد، بعد إنجاز مهمّتهما.

في ٧ آذار (مارس)، وصلت بهم قافلة الجمال إلى الدير. ولا نعلم هل استطاع اليسوعيّان أن يزورا خزانة كتب الدير، كما طلب إليهما المونسنيور فيوربيلّو. ففي رومة وأوروبّا، كان الأدباء يعتقدون بأنّ في الدير «كتبًا كثيرة»، فكان العلماء يرغبون في الحصول على ولائحة الكتب اللاتينيّة التي يقال إنها بينها». لكنّنا لا نجد في رسائل اليسوعيّين أيّ تلميح إلى ذلك، لعدم وجود تلك المكتبة، على الأرجح، إلاّ في مخيّلات علماء أوروبّا. واليسوعيّان هما من أوائل الأوروبيّين الذين زاروا هذا الدير الشهير. إنّهما أقاما فيه مرّتين ولم يفكّرا في ترك وصف له، وحتّى نبذة عنه.

وفي دير القدّيس أنطونيوس، استؤنفت المباحثات بزخم أكبر. واجتهد رودريكيز أن ينتزع توقيع البطريرك على وثيقة الخضوع. وطلب أيضًا توقيعًا على ملخّصات المناقشات السابقة المختصّة بالأمور التي تمّ عليها الاتّفاق، بحسب ظنّه. لقد توصّل رودريكيز بمشقّة إلى الحصول على هذه الملخّصات من

أبرام وجورجيوس. لكن تعبه ضاع، فإنّ البطريرك لم يقل صراحة: لا، بل سلّم أمره إلى حكم كاهن شابّ كان في دير القدّيس أنطونيوس.

تدخلُ جبرائيل

كان اسم ذلك الكاهن جبرائيل، وكان، في نظر رودريكيز، رجلاً غير مثقّف، لكن البطريرك العجوز كان يقدّره إلى أبعد حدّ. ولقد رفض هذا المعاون صراحةً كلّ اتّفاق وكلّ توقيع. لا بل ألقى المسؤوليّة على البطريرك في حضور الموفدين. وأذعن له البطريرك، فرفض التوقيع. فرأى اليسوعيّان أنّ البطريرك ألقى الآن القناع عن نفسه وكشف عن خداعه المكتوم. وحاول رودريكيز أن يُنقذ البعثة في خلوة مع البطريرك في عدم حضور ذلك الـ «يهوذا» المسيء. لكنّ البطريرك تخوّف من تلك المحادثة فتهرّب منها مدّة طويلة. وكان الأب يريد تفسير ذلك الانقلاب الفجائيّ، بعد كلّ تلك الوعود. كيف يستطيع بطريرك أن يتأثّر إلى هذا الحدّ بشابّ يكاد أن يكون أمرد! لأنّ جبرائيل كان أكثر ثقافة. وما هو أمر رسائل الخضوع التي أُرسلت عن يد أبرام؟ لم تكن سوى رسائل احترام نحو أخ كبير، ولكنّه مساوٍ له. ولماذا أرسل أبرام بصفة سفير؟ كلاّ! لم يكن أبرام سفيرًا حقيقيًّا، لكنّه أراد أن يرى رومة، فتحنّن عليه البطريرك وسلّمه رسائل إلى أخيه، مطران رومة، ضمّنها بعض التوصيات، كما جرت العادة في الشرق. وأضاف إليها بعض الأوراق الموقّعة على بياض، يجوز لأبرام أن يكتب فيها ما شاء، بحسب الظروف.

وأخيرًا انتهى كلّ شيء في المشاجرات الفوضويّة والضجيج، ذلك بأنّ جبرائيل وسائر الرهبان شتموا موفدَي رومة وجدّفوا على الكرسيّ الرسوليّ المقدّس وعلى المجمع وعلى الإيمان الصحيح، واتّهموا الموفدين بالهرطقة، ولم يبق مكان للنقاش، وأكّد الأقباط أنّهم سيحافظون على إيمان آبائهم بكامله، كما هو مدوّن في كتبهم، وأنّهم لن يقدّموا الخضوع للبابا، مفضّلين أن تُقطع رؤوسهم على تغيير أيّ شيء في إيمانهم.

إنّ رسائل الأب رودريكيز مرصّعة بمثل هذه العبارات: «ضلال هائل» و«هرطقة واسعة» و«عناد كبير» و«عَجْز كبير» و«جهل مُطبق».

وبعد تسعة عشر يومًا، رجع الأبوان صِفْر الأيدي ومخيّبي الرجاء إلى العاصمة. أمّا أبرام وجيورجيوس - لم يحضر أحدهما إلى دير القدّيس أنطونيوس - فإنّ البطريرك سلّم إليهما رسائل، لكي تُستنأنف المناقشات في العاصمة، إن اقتضى الأمر. ولمّا وصل اليسوعيّان إلى القاهرة، في أواخر آذار (مارس)، كان الوباء يفتك بالناس، ويسبّب موت ألفي شخص كلّ يوم، وكان العدد يزداد. فاحتبس القنصل والتجّار في مكان معزول، كما جرت العادة في ذلك الزمان.

وفي نظر اليسوعيّين، كانت كلّ هذه القصّة مجرّد مخادعة. وبهذه الصورة دخلت تلك البعثة إلى التاريخ. في الواقع، كان كلّ شيء سوء فهم جسيمًا. فحين ذهب أبرام، ومعه الرسائل، إلى عاصمة الكثلكة، لم تخطر ببال البطريرك فكرة أو رغبة الاتّحاد بروما، بل أظهر بالأحرى، في أثناء المحادثات مع الموفدَين الرسوليّين، أنّه لم يكن، لأوّل وهلة، عديم الاكتراث لذلك العرض. فهل كان يشعر لهذا السبب، وهو الراهب العجوز، والقليل الثقافة، ما هنالك من فرق أساسيّ بين موقف الأقباط وموقف روما؟ فمن أين ذلك الاحتجاج الذي أظهره رجاله، مع أنّهم كانوا أقلّ جهلاً منه؟ لم يكن البطاركة يشعرون بأيّة حاجة إلى اتّحاد عقائديّ. كانوا منعزلين طوال القرون في وادي النيل، فلم تخطر ببالهم قطّ مشكلة الخضوع لبابا روما، بل كانت الكنيسة المصريّة تكتفي تمامًا بنفسها. وبالرغم من تلميح بعض الكتّاب إلى مكاسب مادّيّة يقال إنّ البطريرك كان يأمل الحصول عليها من روما عن يد أبرام، فليس في المراسلة التي وصلت إلينا ما يحملنا على التفكير في ذلك الأمر، بل يبدو لنا أن توصية لأبرام قد تكون أقرب إلى الحقيقة التاريخيّة. فالطبع المصريّ شديد الميل إلى التوصيات. والإلحاح الدائم الذي كان رودريكيز يلجأ إليه كان يضايق الأقباط وينفّرهم من المفاهيم الكاثوليكيّة.

البحث في كتب الأقباط وفي مواقفهم الدينيّة

ومع ذلك، فإنّ الأب رودريكيز، في أثناء إقامته في دير القدّيس أنطونيوس، شقّ طريقًا جديدة للاستكشاف، ولم يتنبه للأمر. فلقد أذن لليسوعيّين، بناءً على طلب منهما، أن يريا الكتب اللاهوتيّة القبطيّة. فكان في

إمكانهما أن يبحثا في المجامع القديمة والعقائد والتقسيم إلى بطريركيّات إلخ. إعترف رودريكيز الذي علّم اللاهوت في الماضي، أنّ كلّ شيء كان مليئًا بالأخطاء والبِدَع.

نلاحظ، من دون أن ندخل في التفاصيل، كيف أن الأب إليانو استغلّ بعد ذلك تلك المناورة الخاطئة. ففي أثناء البعثة الثانية، لم يبحث عمّا في الكتب القبطيّة من تناقضات، بل بحث ووجد العديد من القضايا التي كانت كاثوليكيّة مائة بالمائة والتي من شأنها أن تقرّب وجهتي نظر الكنيستَيْن.

فمنذ أن كتب رودريكيز رسالة في ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢ (لم تمض ثلاثة أشهر على وصوله إلى مصر)، وضع قائمة للأخطاء العقائديّة والعادات والآراء التي تختلف عمّا عرفه في الكنيسة الرومانيّة أو التي تناقضه. ولقد وردت هذه القائمة المؤسفة في كتاب واسع الانتشار وضعه المؤرّخ فرنسيس سكّيني اليسوعيّ (١٥٧٠ - ١٦٢٥). هل يمكن تقدير الضرر الذي ألحقه هذا النصّ؟ فبعد أن دخل في كتب تدريس اللاهوت، حيث يعرض الكتّاب القدماء «بِدَع أهل الطبيعة الواحدة»، فلا شكّ أنّه نقل لمدة طويلة إلى أوروبّا القرن السابع عشر صورة مبتورة عن مصر ورأيًا مشوّهًا في الشعب القبطيّ. ووجب انتظار دراسات الرحّالة ڤانسْلِب (+ ١٦٧٩) ولا سيّما دراسات الأب غليوم دوبِرْنات (١٦٦٧ - ١٧١١) لكي يتّضح ما في القائمة من نزعة انفراديّة وغير تامّة وغير صحيحة. تغلغل الأب دوبِرْنات مدّة سنين طويلة في هذا الشعب - وهذا ما لم يفعله الأب رودريكيز - فتمكّن من تصحيح الأخطاء في رسالته المؤرّخة في ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٧١١، والتي صدرت في «المذكّرات الجديدة»، المجلّد الثاني، والتي اطّلع عليها الأب دي صولير (١٦٦٩ - ١٧٤٠). لقد أخذ هذا البُلَنْدي على نفسه أن ينتقد أخاه الإسبانيّ (في رواية سكّيني، لأنّ الأب دي صولير كان يجهل الرسائل الأصليّة)، في مقالة عن البطاركة الإسكندريّين.

وهناك بعض الأمور الأخرى، من التي عدّها الأب رودريكيز قابلة للنقاش، قد أُضيفت إلى تلك القائمة المشؤومة، وكان قد دوّنها «سرًّا وخطيًّا» على توالي المحادثات والمناقشات، وهي تشكّل مجموعة مشاكل للدرس، وأمور

مشكوك فيها يجب توضيحها، وإعفاءات يجب الحصول عليها، ولا بدّ من عرضها جميعًا على البابا.

أمّا المناقشات في القاهرة مع أبرام وجيورجيوس فكانت تافهة، فطالت بعض الأسابيع وسارت بين بين حتّى شهر تموز (يوليو) من دون أيّة نتيجة. فكانت حوارًا بين طُرْش بسبب عدم التفاهم العائد إلى الاختلاف في اللغة والعقليّة والثقافة. فالأب رودريكيز، وهو الأستاذ السابق في اللاهوت، والمتمرّس بـ «المناقشات العامّة» وبالمنطق المدرسيّ، ينسب عدم نجاحه إلى إرادة الأقباط السيّئة. في نظره، كان كلّ شيء منطقيًّا، لا يُفنّد، بسيطًا، صافيًا، واضحًا. فإن لم يُذعَن لمنطقه، ففي ذلك الدليل الواضح على سوء النيّة. وعلى غرار ما جرى في دير القدّيس أنطونيوس، فقد اغتاظ الطرفان وتراشقا بالسبّ والشتيمة. فلا فائدة في الاستمرار. ولذلك فضّل اليسوعيّان الذهاب إلى الإسكندريّة للقيام بالخدمة الرسوليّة لدى الإفرنج وانتظار توجيهات رومة: إمّا العودة، ومن الأرجح عن طريق قبرس، وإمّا الذهاب إلى بعيد: إلى الهند واليابان أو الحبش، وهي بلاد يرجى منها خير أكثر من أمّة الأقباط الناكرة الجميل! أكّد الأبوان أنّهما مستعدّان لكلّ شيء.

ولكن، قبل العدول النهائيّ عن تلك الرسالة التي هي مهمّة بقدر ما هي مشؤومة، أراد اليسوعيّان أن يقوما بمحاولة أخيرة. فقد دفعتهم انتفاضة يائسة إلى الرغبة في زيارة البطريرك مرّة أخيرة في دير القدّيس أنطونيوس، للتحدّث إليه بلطف وتواضع، ولتوجيه دعوة مؤثّرة إليه، ولوضعه أمام مسؤوليّاته، عسى أن يعود أدراجه، ولِعَرْض قرارات نيقيا عليه، فهي تعبّر بوضوح شديد عن واجب الخضوع لبابا رومة، وللَفت انتباهه إلى التناقضات البيّنة التي في الكتب اللاهوتيّة القبطيّة.

ومرّة أخرى، اقتحم موفدا البابا مخاطر الطريق الطويلة عَبرَ الصحراء في منتصف تمّوز (يوليو)، وهو أحرّ شهور السنة. فنزل ردّ فعل البطريرك على الموفدين نزول الحمّام البارد. فإنّ البطريرك لم يُظهر أيّ اغتباط بزيارتهما الثانية. ففي أثناء خطبتهما، التي أعدّاها بعناية وألقياها في خلوة، قاطعهما واستفهم فجأةً عن هدف زيارتهما. يبدو أنّ قد طفح الكيل. فلم يُخفِ عنهما رئيس

الكنيسة أنّ الأقباط لن يتخلّوا أبدًا عن أيّ شيء من إيمانهم القديم الذي أخذوه عن أجدادهم، والذي تعلّمه كتب آبائهم. وأضاف أنّه، منذ التقسيم إلى بطريركيّات، أصبح كلّ واحد سيِّد بيته، ورفض رفضًا باتًّا أن يُصغي إلى ما يرغب الموفدان في التعبير عنه. ولم يقبل ملخّصات التناقضات. لقد انتهى كلّ شيء، فلا ولا: «وأغلق الباب تمامًا». وأمّا الحُلَل الكنسيّة الثمينة، تلك الهديّة التي قدّمها البابا، فإنّ البطريرك طلب إليهما أن يستردّاها.

أسباب الإخفاق

البعثة كُتب لها الفشل منذ بدايتها. فالالتباس في الأصل شوّه وجهات النظر. ذلك بأنّ تصريحات أبرام فُهمت فهمًا خاطئًا في رومة. ولكن، في أثناء الطريق، كان قد يمكن أن تتّجه نقطة الانطلاق الخاطئة هذه نحو الغاية المنشودة.

عدّة أسباب كانت تحول دون نجاح البعثة. سبق أن ذكرنا الخوف من الأتراك. فإنّ محتلّي أرض مصر لا يستحسنون أيّ اتّفاق مع أعدائهم، وإن كان هذا الاتّفاق دينيًّا. ثمّ هناك الجهل، ذلك «الخصم الثقيل». ففي التعامل مع الجهّال، يتعسّر إيجاد قاعدة مشتركة للمحادثات العميقة. لكنّ هذا الجهل كان يصيب الطرفَين. كان الأقباط ينقصهم التكوين العقليّ والمدرسيّ، ولا شكّ أنّ كتبهم الطقسيّة واللاهوتيّة والآبائيّة لم تكن على مستوى المشاكل المطروحة. ومن جهة أخرى، كان الموفدان تنقصهما الأدوات اللازمة لنقل أفكارهما إلى الآخرين. فكانا يجهلان العربيّة، ولا يتحسّسان العقليّة القبطيّة والمصريّة.

سبق لنا أن أشرنا إلى لغة البلاد. فلا شكّ أنّ المناقشات كانت تجري بالعربيّة، بلغة لها عبقريّتها الخاصّة، وبمفردات تأثّرت بالإسلام إلى حدٍّ بعيد. وأمّا المفاهيم المدرسيّة، التي صُفّيت بعد قرون من المناقشات («أقنوم، طبيعة، جوهر، بنوّة، ألوهة، إلخ»)، وإن كان ما يعادلها بوجه صحيح في العربيّة، فكانت غير معروفة. ولا شكّ أنّ «اللاهوتيّين» الأقباط جبرائيل وأبرام وجيورجيوس لم يدركوا منطق الأدلّة المدرسيّة التي أتى بها الأب رودريكيز. كان مبتدئًا في هذه اللغة، فلم يكن عنده كتاب صرف ونحو ولا مفردات. ولا شكّ أنّ أبرام كان يجهل اللاتينيّة، فالترجمات الإيطاليّة التي قام بها أضلّت السلطات

الرومانيّة. وأمّا معرفة الأب إليانو المترجم للغة العربيّة فكانت أوّليّة. عند مغادرته القاهرة، كان شابًا فلم يتسنّ له أن يتقدّم في معرفتها (ومن الراجح أنّ اللغة المألوفة في عائلته كانت العبريّة في صيغة من صيغها). وحين كان على ظهر السفينة، انصرف إلى الدرس. ولقد قال فيه الأب رودريكيز: «كمترجم، كان موفّقًا إلى حدّ ما». لم يستطيع أن ينقل إلى الإيطاليّة قرارات مجمع نيقيا، فكيف ينقل البيانات العقائديّة؟ أمّا كونه حصل، من باب الاحتياط، على شهادة في معرفة العربيّة، فلا يدلّ على شيء. فقد سبق لنا أن قلنا إنّ كلّ مبتدئ في هذه اللغة يمكنه أن يحصل عليها. لكن البطريرك كتب إلى البابا أنّهم لا يفهم بعضهم بعضًا، وهذا أمر ذو مغزى. وبالاختصار، يبدو غير ممكن أن يُجري الطرفان مناقشات على مستوى واحد، كما لو كانا متحاورَين مقبولَين.

نحن إذًا أمام جهل للغة والثقافة. فهناك مواقف يبدو أنّها كاذبة وخدّاعة، فُسّرت كأنّها كاذبة وخدّاعة فعلاً. وأمام عدّة ردود فعل أو عبارات بَدرت من أبرام، لم يكن موقف رودريكيز ما كان يُنتظَر منه. وفضلاً عن ذلك، أفلَم يتجاهل مهمّته؟ هذا ما يجوز لنا أن نتساءله. فإنّ لينيز كان قد دوّن في توجيهاته أنّ على الوفد أن يزور البطريرك من قِبَل البابا، وأن يستكشف عن نواياه، وأن يحافظ على أطيب الاستعدادات، وأن يقدّم المعلومات عن أمور الإيمان. لكن رودريكيز تصرّف تصرُّف الفاتح، متيقّنًا من القيام بدور تاريخيّ. وهذا ما شعر به أبرام، يوم عاتب رودريكيز وقال له إنّه لم يأت ليتباحث مع البطريرك، بل ليزوره بالمحبّة. كان رئيس الوفد يُلحّ لينتزع توقيعًا ويحصل بالقوّة على الخضوع، خلافًا للنصائح الحكيمة التي زوّده بها الرئيس العامّ: «البدء بالأمور التي توافق الطرفَيْن... والابتعاد عن الشجار والشقاق... والسير شيئًا فشيئًا». لم يُدرك رودريكيز ما كان يريد البطريرك بتلك التأجيلات المغلّفة بالأقوال المهذّبة. فهو يناقش ويُعيد الكرّة ويتهجّم ويريد أن يكون على صواب مهما كلّف الأمر. فكان ينقصه بُطء النيل وما في هذا البطء من فائدة، كما كان ينقصه سلامة التفكير. كانت توصيات لينيز الحكيمة خالية من كلّ عيب: التزوّد بالحلم والصبر، وتجنُّب الإسخاط والمعاداة، واحترام الاختلاف في الرتب (مثلاً: أراد رودريكيز على الفور إصلاح العادات المختصّة بسرّ المعموديّة)، وتحاشي المباحثات اللاذعة.

ولم يقدّر رئيس الوفد المشاكل المختصّة بالعلاقات بين الكنيستين حقّ قدرها. شقّ طريقًا جديدة، فكان من حقّه أن يرتكب بعض الأخطاء، حتّى الكبيرة منها. ولقد وضّحها المستقبل شيئًا فشيئًا.

أمّا الأب إليانو، فكاد رئيسه اللامع أن يغطّي عليه. لا نراه، ولكنّه حاضر، ولا نعرف أيّ شيء عن اقتناعاته. من الراجح أنّه تفهّم الأوضاع على وجه أقرب إلى الواقع. فبفضل اختباراته السابقة، نضج فيه هذا الاقتناع، وهو أنّ التعبير الشفهيّ عن الإيمان لا يستوعب السرّ بكامله. فكانت هذه الفكرة شعورًا مُسبقًا أثبته المستقبل!

الخدمات الرسوليّة

كان الأب لينيز قد أوصى بإلحاح في توجيهاته بالانصراف إلى الخدمات الرسوليّة التي تقوم بها رهبانيّتنا عادةً، علمًا بأنّ الرسالة لدى بطريرك الأقباط لها الأولويّة المطلقة. وبناء على ذلك، فسواءً أكان في البندقيّة أم على ظهر المركب أم في الصحراء بصحبة البطريرك أم في القاهرة والإسكندريّة، كان الموفدان يخاطبان جميع فئات المؤمنين ليبشّراهم بكلمة الله: فكانا يشرحان لهم العقيدة المسيحيّة لحملهم على التقدّم من سرّ الاعتراف: الذين من الطائفة اللاتينيّة، والإفرنج والتجّار والملاّحون والبحّارة، ولم يُهملوا اللوثريّين والعبيد (بالكثير من الفطنة)، مع تحفّظ خاصّ لليونانيّين واليهود، لا لعدم تعريض الأب إليانو لمخاطر لا فائدة منها فحسب، بل لعدم وجود أيّ أمل أيضًا بجني بعض الثمر لدى هاتيْن المجموعتيْن، ولم يستثنيا إلاّ الأتراك.

وفي مدينة البندقيّة الجامعة لأجناس مختلفة، مارس رودريكيز خدمته الرسوليّة في أوقات فراغه. وعلى ظهر السفينة، كان نحو مائة وعشرة ركّاب، استنادًا إلى الأرقام التي ذكرها إليانو: سبعون يهوديًّا ومتنصّرًا[1] وثلاثون مسيحيًّا وعشرة من النبلاء. فتمّ سماع اعترافهم وتعلّموا تلاوة فرض العذراء. وأُقيمت لهم «قداديس بيضاء» واستمعوا إلى قراءة الكتب الروحيّة طوالَ رحلتهم التي لا

(١) المتنصّر هو اليهوديّ الذي أُجبر على اعتناق المسيحيّة والذي ما زال يمارس اليهوديّة سرًّا.

نهاية لها. وأفحم اللاوثريّون بنجاح. هذا وقد حرّم اليسوعيّان اللعب بالأوراق والتجديف!

وعند وصولهما إلى مصر، اهتمّ الأبوان اهتمامًا خاصًّا بالعبيد، شرط ألاّ يعرّضا للخطر خدمتهما الرسوليّة الأساسيّة، لأنّ العبد، إن نجح في الهرب، يعرّض للخطر الشديد من رُئي في صحبته. سرعان ما اهتدى الأب إليانو إلى الأخ فرّير، لكنّ اليسوعيَّين لم يستطيعا أن يفدياه. وفي أثناء البعثة البابويّة، سيكرّس الأب إليانو نفسه على وجه نظاميّ للاهتمام بالعبيد وفدائهم.

إنّ الإفرنج يتعاطون التجارة خاصّةً، وليسوا ممّن يمارسون واجباتهم الدينيّة. عددهم قليل في القاهرة (لا يذكر أحدٌ أرقامًا)، لكنّهم أكثر عددًا في الإسكندريّة، بسبب وجود المرفأ وتوفُّر النشاط التجاريّ.

لم ينسيا الشعب القبطيّ، وهما يشكوان من الجهل الدينيّ الذي لقياه، ومن التأخير في مَنْح سرّ المعموديّة ومن التقصير الكبير في التقدّم من سرّ الاعتراف. لكن قلّة معرفة اللغة العربيّة عند اليسوعيّين كانت تحول دون انصرافهما إلى خدمة رسوليّة مثمرة، مع أنّهما كانا شديدي الرغبة فيها. وقد اقترح الأب رودريكيز، كسبًا لعطف الشعب القبطيّ، إنشاء مدرسة أو حتّى دير صغير في الإسكندريّة، عن يد الرهبانيّة اليسوعيّة أو رهبانيّة أخرى. واجتهد أن يردّ على بعض الاعتراضات التي قد تحول دون تحقيق هذا المشروع.

أمّا الجاحدون، أولئك المسيحيّون المساكين الذين، بعد استنفاد جميع الوسائل، اعتنقوا دينًا آخر، فالأبوان أشارا عليهم باللجوء إلى العالم المسيحيّ. وكانت المناقشات مع «الهراطقة» حادّة وظافرة. ولقد مُزِّقت علنًا بعض الكتب الهدّامة. لكن اليونانيّين كانوا يقاومون كلّ محاولة للتأثير فيهم. وجرت مناقشة مع بعض رهبان دير القدّيسة كاترينا، لكنّها بقيت على مستوى المجاملات ولم تأتِ بأيّ ثمر.

في الواقع، توصّل الأب إليانو وحده إلى القيام ببعض الخدمات الرسوليّة، بفضل معرفته لبعض اللغات، في حين أنّ الأب رودريكيز مُنع عنها بسبب أمراضه وعاهاته. وكانت الإسكندريّة مدينة غير صحّيّة وموبوءة

بالطاعون. فكان الأب رودريكيز ضعيفًا بسبب تواتر الإسهال والزُّحار، يتألّم من استمرار الحمّى، حتّى إنّ الأطبّاء فقدوا مرّتين كلّ أمل بشفائه. وأحيانًا ما يجد اليسوعيّان نفسهما عاجزَيْن، بسبب ضعفهما، عن الكتابة وحتّى عن توقيع رسالة. وفي قبرس، شعر الأب إليانو بأنّه لم يعد مرتبطًا برسالته لدى الأقباط، فاستغلّ غيرته الرسوليّة وانصرف إلى عدّة خدمات رسوليّة: فأخذ يعمِّد ويسمع الاعترافات ويلقي المواعظ ويجتهد أن يجد بعض الشبّان ليُرسلهم إلى رومة ويحثّ إسحٰق، المطران القبطيّ، على المشاركة في المجمع.

وأخيرًا، نرى الأب إليانو، وهو اليهوديّ الأصل فوجد اكتمال دينه في الاهتداء إلى المسيح، يجتهد أن يُشرك أبناء دينه في النعمة التي نالها. قبل ذهابه، كانت الخدمة الرسوليّة لدى يهود رومة متواصلة. أمّا في أثناء إقامته في مصر، فلقد أوصى الرئيس العامّ بالكثير من الفطنة. وفي البندقيّة، وقبل إبحار السفينة، تدخّل اليسوعيّان بقوّة ليمنعا يهوديًّا مهتديًا إلى المسيحيّة من الذهاب ومن فقدان الإيمان في الخارج، وقد منعا كذلك خادمة مسيحيّة في عائلة يهوديّة من الذهاب ومن فقدان الإيمان أو من الاضطرار إلى اتّباع نمط حياة فاسد. وعلى خلاف ذلك، فإنّ بعض اليهود يهتدون اهتداءً ثابتًا، منهم رجل يسمّى مالين، شخصيّة بارزة في جمارك الإسكندريّة. فلقد أقام في البندقيّة حيث سار سيرة هادئة وكان قدوة صالحة. إنّ الله قادر على «أن يُخرج من الحجارة أبناءً لإبراهيم» (متّى ٣/٩)، هي الفكرة التي كثيرًا ما دوّنها قلم اليسوعيَّين، وقد أنهكتهما قساوة اليهود والأقباط.

القبض على الأب إليانو

لقد حدث أخيرًا ما توقّع الأب لينيز وخشي وقوعه. فإنّ أبناء دين الأب إليانو السابقين جعلوا عيشه لا يُطاق، فأجبروه على الذهاب وكانوا بذلك سببًا غير مباشر لإنهاء البعثة البابويّة.

ففي أرض مصر، حيث لا يخفى شيء، ما لبث الأب إليانو أن كشف أمره، بالرغم من اتّخاذه جميع تدابير الحيطة. وسبق له، في البندقيّة، أن اضطرّ إلى الاختباء في غرفة صغيرة وإلى الصعود خفيةً إلى متن السفينة، لاجتناب

الشائعات. وفي السفينة، عرفه بعض اليهود. وفي الإسكندرية، فضّل الأب إطالة المقام، لأنّ اليهود كانوا كُثُرًا في المرفأ والجمارك. ومع كلّ ذلك، ففي القاهرة نفسها، كاد الأب إليانو أن يُعرف منذ وصوله إليها، ولقد سمعت أمّه نفسها بحضور ابنها الذي لم تره منذ نحو عشر سنين. ولم يرد الأب إليانو أن يراها في تلك الأيّام. وفي كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢، أخذ بعض الأشخاص يطالبونه بدين قديم. وما يفسّر ذلك أنّ الأب اهتدى في تلك الأثناء إلى دين آخر، علمًا بأنّ الجحود كان يستحقّ الإعدام حرقًا بحسب شريعة الأتراك. وكان التخلّص من هذا الحكم يقتضي دفع مبلغ باهظ من المال أو اعتناق دين الأتراك، وهما احتمالان مستحيلان على اليسوعيّ. وهذه الظروف شلّت حركة الأب وعسّرت تنقّلاته. من الراجح أنّ القنصل توصّل إلى لفلفة قضيّة الدين المزعوم. لكنّ الأب الرئيس رأى نفسه مُرغمًا إلى حدّ بعيد على تعيين خلف لرفيقه. وفي نهاية إقامتها في أرض أفريقيّة، كان اليهود أنفسهم سبب ابتعاد الأب إليانو. وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة، برّر هذا الابتعاد في سيرته الذاتيّة، ووصفه بكثير من التفاصيل، فجاءت روايته مليئة بالحيويّة.

ففي ذات يوم، كان الأب إليانو والأخ برافو ينظّمان الذهاب على شاطئ البحر. وإذا بعصابة من اليهود والأتراك والمغاربة خرجت من المجهول وقبضت على الأب. فسيق إلى القاضي حيث تمّت مجابهة طرفين: من جهة، اليهود الذين اتّهموا ابن دينهم بالدّين الذي عليه أوّلاً، ثمّ بجحوده، ومن جهة أخرى، الأب رودريكيز وإلى جانبه القنصل وتجّار المدينة الإفرنج. وتوصّل هؤلاء إلى الحصول على إخلاء سبيل الأب بكفالة، في انتظار صدور قرار باشا القاهرة، لأنّ قاضي الإسكندريّة رُشي ففضّل عدم التورّط في هذه القضيّة. وبين الذين كتبوا سيرة الأب إليانو مَن لا يتردّد في اتّهام أمّه بإثارة تلك المسألة، اعتقادًا منهم بأنّ هذا الاتّهام من شأنه أن يرفع قدر الأب إليانو. لكنّنا نلاحظ أنّه لا يذكر أيّ شيء من ذلك في وصفه المؤثّر والمتّسم بالحزن والعطف البنويّ لالتقائه الأوّل بأمّه العجوز التي بقيت يهوديّة (بعد انفصال دام عشر سنين واهتداء أليم إلى دين آخر)، وربّما كان هذا الالتقاء التقاءه الأخير بأمّه، لأنّه لم يعد يذكرها بعد ذلك.

إستغلّ الأب إليانو تلك الحرّيّة المؤقّتة وارتدى لباس تاجر حرير فنجح في

مغادرة الإسكندريّة وصعد إلى متن مركب بندقيّ راسٍ في المرفأ، يسمّى الكويرينا. وكتم نائب القنصل هذا الذهاب السرّيّ. وأمّا الأب رودريكيز، فقد أنفق مائة وثلاثين دينارًا، بعد أن حصل من التجّار على ثلاثين منها. وكان هناك الدّين القديم المزعوم، فدفعه القنصل على الحساب، ولقد اضطرّ الرئيس بعد ذلك إلى التسوّل في المدينة ليردّ للقنصل ما أنفقه من المال. لكنّ التجّار كانوا يتردّدون في العطاء، اعتقادًا منهم بأنّ ذلك الدّين لا مبرّر له وبأنّ اليهود لا يستحقّون هذا المال على الإطلاق.

وما عدا ذلك، كان اليسوعيّان يكتفيان بانتظار الأمر بالعودة. ولهذه الغاية، كان الأب رودريكيز، وهو مُوَسوس بعض الشيء، يتمنّى الحصول على أمر صريح من الرئيس العامّ نفسه، متردّدًا في الاكتفاء ببعض الأخبار غير المباشرة.

إنّ مجمل تلك الحوادث المؤسفة رسم عند اليسوعيّين في أوروبّا ـ وعند غيرهم أيضًا ـ صورة سيّئة عن أقباط مصر. فأخذت فكرة الأقباط الخادعين واليسوعيّين المخدوعين ترسخ في الأذهان. وفي ذات يوم، وصل راهبان قبطيّان إلى جزيرة صَقَلِّية، يُدعَيان يوسف وميخائيل، وهما من أحد أديرة وادي نطرون. وكانا يحملان عدّة رسائل توصية من البابا ومن بعض الأمراء وغيرهم، ومرادهما جمع التبرّعات لمساعدة أديرتهما. لكن خبر الخدعة التي ذهب الأب رودريكيز ضحيّتها كان ينتشر. فاضطرّ الأب ريبادنيرا، رئيس إقليم الجزيرة، إلى مراسلة رؤسائه في رومة للحصول على معلومات. وكانوا على علم بما فعل أبرام وبما عاناه الموفدان، فرأوا من واجبهم أن يحذّروا اليسوعيّين من الأقباط. ولّما جاءت نتيجة جمع التبرّعات وخيمة، شكا بطريرك الأقباط أمره إلى البابا، قائلاً إنّ اليسوعيّين وصفاه في أوروبّا بشكل غير ملائم!

ومن جهة أخرى ـ ولكن لا داعي هنا إلى التوسّع في الأمر، مع أنّه على جانب كبير من الأهمّيّة ـ فلقد أدّى ذلك الاحتكاك بثقافة غير مألوفة إلى تحوّل تدريجيّ في طرق التفكير السائدة في أوروبّا الوسطى في ما يتعلّق بأمور القارّة القديمة.

خاتمة البعثة البابويّة

غادر الأب إليانو الإسكندريّة في ٢٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦٢، فغرقت السفينة التي كان على ظهرها أمام شواطئ قبرس. ولقد وصف هذه المغامرة في رواية لا تقلّ تشويقًا عن رواية أسره. وفي قبرس، كتب بعض الرسائل وبيّن فيها ما قام به من نشاط رسوليّ في هذه الجزيرة. وفي أسبوع الآلام سنة ١٥٦٣، عاد الأب إليانو إلى أوروبّا فوصل إلى البندقيّة في مطلع حزيران (يونيو)، في حين أنّ الأب رودريكيز والأخ بْرافو سبقاه إليها ببعضة أسابيع.

وكانت الخيبة الأخيرة شديدة بقدر ما كان الأمل الافتتاحيّ كبيرًا.

البعثة البابويّة الثانية (١٥٨٢ - ١٥٨٥)

هذه البعثة لدى الأقباط لم تكن متوقّعة في الأصل. فبينما كانت خُطى الأب إليانو تذرع قرى جبل لبنان، كان قنصل فرنسا في القاهرة، بولس ماريّاني البندقيّ، يحاول أن يعيده إلى مصر. ففي نظره، كان الناس مستعدّين لقبول محاولة اتّحاد جديدة. لكن الأب إليانو أعرب عن تحفّظه. وعدَّ من واجبه المطلق أن يختم قبل كلّ شيء بعثته لدى الموارنة. أمّا في رومة، فقد قوبلت أفكار القنصل بشيء من الترحيب.

هدف الرحلة

في صيف ١٥٨٢، كانت البعثة في لبنان على وشك الاختتام. ففي ٧ حزيران (يونيو)، كان الأب يوحنّا بْرينو والأخ ماريو، اللذان عاونا الأب إليانو، قد غادرا جبل لبنان، وأبحرا إلى قبرس، لكي ينتظرا في هذه الجزيرة سفينة إلى إيطاليا. أمّا الأب إليانو، فكان قد قصد موارنة حلب. وفي هذه المدينة، وصلته في ١٥ آب (أغسطس) رسالة من الأب أكواڤيڤا، بعث بها قبل شهرين، وطلب فيها إليه أن يذهب دون إبطاء إلى مصر، برفقة الأخ ماريو. فاضطُرّ هذا الأخ أن يرجع أدراجه ويعود من قبرس إلى طرابلس. وكانت

الحقائب على ظهر السفينة نُقلت إلى مركب آخر أبحر في ٢٢ أيلول (سبتمبر) إلى مصر. وبعد رحلة دامت أحد عشر يومًا، وصل اليسوعيّان دون عائق إلى القاهرة، عاصمة البلاد، وأقاما عند القنصل. وبعد ثلاثة أيّام، أي في ٦ تشرين الأوّل (أكتوبر)، قام الأب إليانو بزيارته الأولى ليوحنّا الرابع عشر (١٥٧١ - ١٥٨٤)، بطريرك الأقباط.

كان لهذه الزيارة الأولى طابع الاستطلاع، أُريد بها الاستكشاف عن نيّة البطريرك والحكم، بعد الإخفاق المرير الذي عرفناه قبل عشرين سنة، هل في اتّصال جديد بين كنيستَي رومة ومصر ما يؤمِّل خيرًا. بدا الأب إليانو مرتابًا في أوّل الأمر، ثمّ بدّل رأيه إلى حدّ ما. ولقد عرض وجهة نظره في بعض الرسائل التي بعث بها إلى السلطات الكنسيّة في رومة. وإلى جانب ذلك، رأى من واجبه، للقيام بمشروعه أحسن قيام، أن يلتمس تفويضًا رسميًّا ووجود لاهوتيّ يكون ابن مهنته.

في انتظار التوجيات الرومانيّة

وبدأت بعد ذلك فترة انتظار بدت لا نهاية لها. تسلّمت رومة رسائل للأب إليانو، لكن رسائل مراسليه تأخّرت كثيرًا في الوصول إليه. وفي أثناء ذلك، نجح الأب في استمالة بعض الأشخاص إلى العقيدة الكاثوليكيّة. ومن جهة أخرى، أخذ يدقّق النظر في كتب الأقباط ويدوّن ما وجده. وألّف من القضايا الكاثوليكيّة التي اكتشفها في هذه الكتب مجموعة مختارات مفيدة جدًّا. فلقد أدرك الأب إليانو، من اختباره في البعثة البابويّة السابقة ١٥٦١ - ١٥٦٣، أنّ معرفة الأقباط والاطّلاع على كتبهم وطقوسهم والرجوع إلى آبائهم في الإيمان كانت على جانب كبير من الأهمّيّة، فإنّ سلطة الآباء في الشرق هي فوق الاستدلالات العقليّة. فكان من المهمّ أن يُكتشَف بماذا يؤمن الناس حقًّا في صميم قلبهم، وإن بَدَت أقوالهم في بعض الأحوال غير صحيحة من الناحية الاصطلاحيّة. أمّا ماريو، رفيق الأب إليانو، فكان متقلّب المزاج. فأراد رئيسه أن يُلهيه، فأرسله إلى زيارة دير القدّيسة كاترينا في سيناء. وفي الواقع، لم يتكيّف الأخ ماريو للأوضاع الجديدة إلاّ بمشقّة، وهذا شأن الأخ برافو في البعثة البابويّة الأولى إلى مصر. فلم يجد الراحة، لا عند الموارنة ولا بين الأقباط. وقد التمس

الأب إليانو أكثر من مرّة من الرئيس العامّ أن يأذن إليه بإعادته إلى إيطاليا.

تحسّن وضع الأب إليانو الاجتماعيّ إلى حدّ بعيد بالنسبة إلى البعثة السابقة. في شتاء ١٥٦٢، اضطُرّ إلى الابتعاد عن عنف أبناء دينه السابقين، أمّا الآن، فإنّ اليهود في القاهرة كانوا يخافونه وكأنّه موفد من قِبَل بابا قدير. فلم يلقَ أيّة مشكلة في إقامة العلاقات مع محيطه الماضي وفي زيارة شقيقه.

لبّت رومة، بدون علم الأب إليانو، ما طلبه. فقد حرّر قلم ديوان البابا بعض المراسيم. وكُلِّف الكردينال دي سافيرينا (١٥٣٢ -١٦٠٢) بتتبُّع ذلك المشروع الرسوليّ عن كثب، فوضع سلسلة طويلة من التعليمات. وأراد الأب أكوافيفا (١٥٤٣ - ١٦١٥) أن يساعد الأب إليانو على الصعيد العقائديّ، فاختار لاهوتيًّا من نابولي، كان صغير السنّ ولكنّه لامع، وهو الأب فرنسيس ساسو (١٥٥٢ - ١٦٢٣)، وأمر الأخ فرنسيس بيونو (نحو ١٥٥٠ - ١٥٩٩) بمرافقته، لكي يكون حضوره في القاهرة سندًا للأخ ماريو الذي انحطّت معنويّاته. وفي ١١ آذار (مارس) ١٥٨٣، غادر المسافران رومة إلى البندقيّة، واشتريا فيها بعض الأشياء. وفي ٢٥ حزيران (يونيو)، أبحرت سفينتهما، فاجتازت كورفو والقسطنطينيّة، ووصل اليسوعيّان إلى القاهرة سالمَين في ١٢ آب (أغسطس) ١٥٨٣، في أحرّ أيّام الصيف.

المصاعب الأولى

ما لبث البعثة البابويّة أن شرعت في العمل حتّى اضُطّرت إلى التخفيف من اندفاعها. وُضع بطريرك الأقباط أمام الأمر الواقع بحضور الموفدَين المفوّضين، فحاول الإفلات من إلحاحهما على الدعوة إلى عقد سينودس. وزعم يوحنّا الرابع عشر من واجبه أن ينتظر وصول رسالة من البابا قبل الدخول في النقاش حول المسائل العقائديّة. وتصامّ عن دليل اليسوعيّين بقولهما: «نحن جواب حيّ للبابا». فأدّى ذلك إلى أنّ الأب ساسو فقد ثقته بالمهمّة التي قبلها بطيبة خاطر. ولاحت في الأفق فترة ركود، فانتزع من الأب إليانو إذنًا في زيارة الأراضي المقدّسة برفقة الأخ بيونو. لكن الرحلة باءت بالفشل لعدم وجود سفينة مبحرة إلى فلسطين. كان اليسوعيّان قد انطلقا في ١٠ أيلول (سبتمبر) فعادا في الـ ٢٥ منه.

وفي انتظار الخاتمة، وجب على الموفدين أن يتحلّيا بالصبر. فواصل الأب إليانو أبحاثه، وأخذ الأب ساسو يؤلّف مقالاً يردّ فيه على الأقباط، ويُعنى الأب إليانو بترجمته إلى العربيّة. فإن عُقد سينودس، يكون المفودان قد استعدّا له على قدر الإمكان. لكن الأمل كان ضئيلاً.

وقام الأب إليانو، إلى جانب أبحاثه العلميّة، ببعض الخدمات الرسوليّة. كانت أحوال العبيد تهزّ مشاعره. فاجتهد بثبات في التخفيف من مصائبهم وفي افتداء بعضهم، حتّى إنّ الرئيس العامّ اضطرّ إلى الحدّ من شدّة غيرته. وكان الرحّالة البولوني، خريستوف رَدْزيفيل، يزور مصر في شهرَي آب (أغسطس) وأيلول (سبتمبر) ١٥٨٣، فترك للأب إليانو صدقة كبيرة للتخفيف من أحوالهم البائسة. وهناك رحّالة آخر، بْروسبير ألپان الطبيب، كان هو أيضًا من حلقة الأصدقاء.

ما هو السبب الذي حمل البطريرك الجليل على أن يُظهر كثيرًا من التحفُّظ؟ قد نتيه في تكهّنات لا حدّ لها، يبدو من الراجح مع ذلك أنّ بعض القوى المقاومة كانت تسعى وراء الكواليس. فإنّ نعمان، بطريرك اليعاقبة، الذي لجأ إلى رومة والذي كان يعيش في بلاط البابا، قام بدور ملبّس في هذه القضيّة. فلقد بدا أنّ هذه الشخصيّة أرادت أن تعارض كلّ سعي للتقارب بين كنيستَي رومة ومصر. كان هذا الحَبر يقيم في رومة فكان سهلاً عليه أن يطّلع على الأمور. وفي المراسلة التي وَصلت إلينا لا يظهر بمظهرٍ لصالحه.

سينودس مَنْف

وأخيرًا، وبعد الكثير من التردُّد والضغط، ولا سيّما من قِبَل القنصل، قبل البطريرك أن يوجّه الدعوة إلى انعقاد سينودس في عيد الميلاد. وفي دار بولس ماريانى، تمّ انعقاد «مجمع مَنْف» للمرّة الأولى. فشرح الموفدان للأقباط ما تنتظره كنيسة رومة منهم: قبول مجمع خلقيدونية القائل بوجود طبيعتَين في يسوع المسيح، ورفض مذهب ديوسقورس. أثار هذا العرض دهش الأقباط، فقد خُيِّل إليهم سماع عقيدة ثوريّة! فطلبوا مهلة للتفكير والاستشارة. وفي اجتماع آخر عُقد في مطلع كانون الثاني (يناير) ١٥٨٤، رفض البطريرك

عروض رومة رفضًا باتًّا. وكان دليلهم أنّ هذه العقيدة «الجديدة» لا تتّفق على الإطلاق مع تعليم آبائهم في الإيمان. فبدا للمرّة الثانية أنّ البعثة كُتب لها الإخفاق. لكن اليسوعيّين وماريانِ وجدوا في وصول ديوسقورس، وهو أسقف ذو نفوذ قلّ نظيره، تأييدًا مكّنهم أن ينتزعوا من الأقباط قبول عقد جلسة ثالثة، واستقبل القنصل في مقرّه، في ١ شباط (فبراير) ١٥٨٤، البطريرك ونائبه والأسقف ديوسقورس وثلاثة آخرين، ثلاثة من أعيان الأمّة ونحو عشرين شخصًا من مستوى ثقافيّ رفيع، يميل بعضهم إلى العقائد الكاثوليكيّة. لا ننسَ هنا أنّ ماريانِ كان يتمتّع بحظوة لدى الأقباط، فقد أدّى لهم كثيرًا من الخدمات، فكان نفوذه يمهّد إلى حدّ بعيد جميع مشاريع اليسوعيّين. أمّا تأليف هذه الجمعيّة، فيجوز التساؤل إلى أيّ حدّ كان يمثّل في الواقع أمّة الأقباط. وأخيرًا، وفي ختام نقاش طويل، قدّم السينودس نصًّا رأى الموفدان أنّه مقبول. لا شكّ أنّ الأقباط لم يعترفوا بوجود طبيعتَيْن في يسوع المسيح «قولاً» بل قبلوه «حقيقةً».

لكن ارتياح اليسوعيّين أمام نتيجة غير منتظرة لم تدم طويلاً. فمن الطرفَين، بقي قبول الاتّفاق الحاصل بدون أثر. ذلك بأنّ البطريرك، نزولاً عند إلحاح نائبه، رفض التوقيع على الوثيقة. ولّما قرب زمن الصوم، انصرف إلى البرّيّة حيث امتدّت إقامته، على أثر اضطهاد لم يَطُل والحمد لله - وأراد بعد ذلك إكمال الزيارة الرعويّة في الدلتا. وفي رومة أيضًا نرى أنّ النصّ الذي وُضع بعد الجهد والكدّ لم ينل حظوة لا في عيني الكردينال دي صَنْتا سِفِرينا، ولا في عيني الرئيس العامّ، ولا في أعين مَن استُشير من اللاهوتيّين. فإنّ جميعهم طالبوا باعتراف صريح بالمجمع الخلقيدونيّ.

مواصلة البعثة

فلم يكن هناك حاجة إلى مواصلة البعثة. ورأى اليسوعيّون (وإن لم يشارك الأب إليانو إخوانه صراحةً في رأيهم) أنّ جميع الظروف مجتمعة للاستئذان بالعودة إلى إيطاليا. وفي تلك الأثناء، قام الأب ساسو بزيارته إلى الأراضي المقدّسة. فبدأ رحلته، بصحبة الأخ برينو، في ٢٢ آذار (مارس). أمّا تاريخ عودته فليس هو معروفًا. وبقي الأب إليانو وحده مع ماريو، وألحّ عليه

هذا بالعودة إلى مقرّهم. ولكن كان لا بدّ من انتظار نهاية الصيف، لأنّ فصل السفر بحرًا قد فات. وبالرغم من الظواهر المعاكسة، لم يفقد الأب أمله في نجاح البعثة، فلم ينقطع عن أبحاثه في كتب الآباء. وكذلك فإنّ رومة لم تعدل عن مواصلة البعثة، أمام الإخفاق الذي واجهته في مصر. فبعثت برسائل إلى القاهرة تأكيدًا لموقفها.

حوادث جديدة

ومع ذلك، فقد وقع، في أثناء صيف ١٥٨٤، حادثتان خطيرتان زعزعتا إلى حدّ بعيد العمل الذي تمّ حتّى ذلك الحين.

الحادثة الأولى كانت وصول خريستوف فَنْتو، قنصل فرنسا الأصيل، إلى مصر. أراد أن يستعيد منصبه الذي يشغله ماريان. فقام صراع حامٍ بينهما، لمعرفة من سيشغل ذلك المنصب المُربح، منصب قنصل فرنسا في القاهرة. فذهب اليسوعيّان ضحيّة ذلك التنافس البريئة. فلقد دافعا دفاعًا شديدًا عن الذي أحسن إليهم وأيّد مقاصدهم. ولا شكّ أنّ تعلّقهم المطلق بذلك الصديق قلّل من بصيرتهم لنقائصه الاحتماليّة في ما يختصّ بالتجارة والسياسة.

وفي المدينة الخالدة أيضًا، واصل نعمان، بطريرك اليعاقبة، سعيه لتوسيع الاختلاف العقائديّ. وإلى جانب ذلك، نادت بعض الحلقات الرومانيّة، أمام قلّة نجاح بعثة اليسوعيّين، باتّخاذ مقاربة مختلفة. ففي ٢٨ تمّوز (يوليو) ١٥٨٤، وصل إلى القاهرة موفدان آخران من قبل البابا، حاملَين براءات بابويّة، وهما يوحنّا المعمدان ڤيكِيتي، علمانيّ من فلورنسة، ويوحنّا مريم الحبشيّ، كاهن شرقيّ. فكانت العلاقات بين اليسوعيّين وهذين القادمَين الجديدَين قليلة الحرارة. ولقد اعترف الأب إليانو بأنّه لا يقلّ عن الأقباط ارتباكًا، فهم لم يعودوا يعرفون إلى مَن يلجأون.

إلقاء اليسوعيّين في السجن

وفي ٥ أيلول (سبتمبر) ١٥٨٤، انتقل بطريرك الأقباط، يوحنّا الرابع عشر، إلى حياة أفضل. وكان ذلك في نَحْرِبَة، وهي قرية بالقرب من

العاصمة. وكان قد أوشك على الانتهاء من زيارته الرعويّة للدلتا، فبقي الاتّفاق العقائديّ الذي توصّل إليه السينودس بلا توقيع.

وقبل انتخاب بطريرك جديد، قد تمضي عدّة أشهر، أو حتّى عدّة سنوات. ولم يكن هناك أيّ سبب وجيه يُجبر اليسوعيّين على البقاء في بلاد النيل، فاستقرّ القرار على مغادرتها، وذهب ماريو إلى الإسكندريّة في ١٨ (؟) (سبتمبر) ١٥٨٤. وكان الموفدان قد تسلّما قبل ذلك رسالة من وجهاء الأقباط، فقد شعروا، على أثر وفاة رئيسهم الدينيّ، بحاجة إلى التعبير باسمه - لم تُحفظ هذه الرسالة فلا نعرف مضمونها بالضبط - عن رغبتهم في البقاء على صلة بكنيسة رومة. وبعد ذلك بثلاثة أيّام، يوم الجمعة ٢١ أيلول (سبتمبر)، وقعت الكارثة: فحين أوشك اليسوعيّان على مغادرة منزلها للإبحار في بولاق، (وكان هناك أيضًا راهبان فرنسيّان)، ذُعرا بمشاهدة بعض الجنود يحتلّون غُرَفهما فجأةً، ويحطّمون كلّ شيء برقاحة ويضربون الرهبان. ثمّ وضعوا الأختام على الأبواب وذهبوا بالصناديق الثمينة، بما فيها من رسائل وتوجيهات ومراسيم وبراءات. وبعد ذلك، ساقهم الجنود، وكأنّهم مجرمون، إلى مكان سجنهم، مرورًا بالمدينة، في وسط المتفرّجين من الرعاع. ومن الأمور الغريبة أنّ رجلاً مقنّعًا، يبدو أنّه مطّلع على أمور المنزل، هو الذي أشرف على العمليّة كلّها. وفي انتظار إجراء الاستجوابات في حضرة الباشا، أُلقي اليسوعيّان والراهبان الفرنسيّان في السجن.

فكّر اليسوعيّان أوّلاً في الاستشهاد واستعدّا له. لكنّهما، لحُسن ظنّهما، قد أخطأ في تقديرهما. فإنّ العمليّة في الواقع كانت ضربة دنيئة من قبل خريستوف تُنتو: فقد أراد أن يحطّ، في عيون الناس، من نفوذ ماريانو، عدوّه اللدود، فلم يجد أفضل من بسط اليد إلى ضيفيه اليسوعيّين، ومن اتّهامها الخطير بتحريض الأقباط على التمرّد على سلطات البلاد. من شأن مثل هذا الاتّهام أن يُنظَر فيه بما أمكن من الجدّيّة، فإنّ ذكريات هزيمة ليبانْت (٧ تشرين الأوّل ١٥٧١) لم تكن قد أمّحت من الأذهان. ولمّا قام الباشا باستجواب موفدَي البابا، لم يَبْدُ له أنّها عرضة لتلك التعريضات غير المعقولة، وذلك بالرغم من اطّلاعه على رسالة وجهاء الأقباط التي عثر عليها الباشا في الصناديق، والتي فُسّرت لأوّل وهلة تفسيرًا مورِّطًا.

وانقلبت القضيّة، كما يجري غالبًا في مثل تلك الإهانات، إلى قبضة ماليّة. فبذل القناصلة والتجّار الأوروبيّون جهودهم لجمع الفدية المطلوبة. وفي ١٥ تشرين الأوّل (أكتوبر)، وبعد ثلاثة أسابيع مُتعِبة، خرج اليسوعيّان سالمَين من سجنهما. وفي هذه الأثناء، مات الأخ ماريو موتًا فجائيًّا في الإسكندريّة.

خاتمة البعثة البابويّة

بعد كلّ ما جرى، تقلّصت حتمًا الآمال الأخيرة في نجاح البعثة البابويّة. وأخذ الأقباط يتجنّبون من خوفهم كلّ احتكاك بأولئك الغرباء الذين يُنظر إليهم في البلاد نظرة استياء. وأراد الأب إليانو من جهته أن يكشف الحقيقة في الأحداث الفاضحة التي دمّرت جهودهم الدائبة. فرضي بعض التجّار بأن يشهدوا لِما عرفوا، ولا سيّما في شأن ذلك الشخص الغامض المقنّع، وبأن يوقّعوا في ذيل محضر حُرِّر بحسب الأصول. وفي تلك الأثناء، عُدَّ بولس ماريانى والباشا إبراهيم، من دون أن يكون أيّ ارتباط بين الأمرين، معزولَين عن وظيفتهما. فاضطُرّ الأوّل إلى التخلّي عن القنصليّة، وغادر الآخر أرض مصر.

فلم يَبْقَ للبعثة البابويّة أيّ مستقبل، مع أنّ اليسوعيّين كانوا مأمورين صراحةً بالبقاء (علمًا بأنّ الرسائل كانت تصل إلى أصحابها بعد أشهر، وأنّ تلك الأوامر الساقطة تعود إلى الصيف). فاستشاروا أصدقاءهم، فأجمعوا كلّهم على الحلّ التالي: يذهب الأب ساسو إلى رومة ويُطلع المسؤولين على الأحوال الصحيحة، في حين أنّ الأب إليانو ينتظر في الوقت نفسه توجيهات جديدة وانتخاب بطريرك قبطيّ جديد. وهكذا غادر الأب ساسو القاهرة في ١٢ تشرين الثاني (نوفمبر)، وفي ٣٠ كانون الثاني (يناير) اجتاز أبواب المدينة الخالدة. وبعد ذلك بأيّام قليلة، منحه غريغوريوس الثالث عشر مقابلة. ثمّ استقرّ الرأي على أن يتتبّع الأب إليانو انتخاب البطريرك، شرط ألاّ يتعرّض شخصيًّا لبعض المخاطر.

وفي ١٠ نيسان (أبريل) ١٥٨٥، توفّي البابا غريغوريوس الثالث عشر. ومن جهة أخرى، تأخّر انتخاب بطريرك الأقباط، وكان يُخشى أن يقوم الباشا باستئناف الدعوى، فركب الأب إليانو والأخ بيونو، في شهر أيّار (مايو)، سفينة ذاهبة إلى إيطاليا. وفي الطريق، تأخّر الأخ، في حين أنّ الأب واصل رحلته إلى

رومة ووصل إليها في تشرين الأوّل (أكتوبر). وفي يوم الثلاثاء ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر)، منحه البابا الجديد، سِكْسْتُس الخامس، مقابلة. وكان البابا قد ورث شواغل أخرى، فلم يُبْدِ من الاهتمام إلاّ القليل.

بوشرت البعثة البابويّة الثانية لدى الأقباط بكثير من التفاؤل، وسارت بكثير من العناء، وانطفأت كالشمعة.

الخاتمة

في ١٠ أيّار (مايو) ١٩٧٣، قام البابا بولس السادس، خليفة بيوس الرابع وغريغوريوس الثالث عشر من جهة، وبطريرك الأقباط شنودا الثالث، خليفة جبرائيل السابع ويوحنّا الرابع عشر من جهة أخرى، بالتوقيع على شهادة إيمان مشتركة وصرّح بولس السادس في الكلمة التي وجّهها إلى البطريرك: «قامت مناقشات حادّة حول العبارات العقائديّة التي كانت سبب غموض في الاتّفاق الجوهريّ على الحقيقة التي حاولت الكلمات أن تعبّر عنها». وهذا يعني الاعتراف بأنّ سرّ التجسّد، رهان المجمع الخلقيدونيّ، «هو سرّ لا يوصف ولا يعبّر عنه ويفوق جميع الكلمات».

أفليس أن الاعتراف بهذه الحقيقة هو اعتراف بما شعر به الأب إليانو وبالتمييز الذي وضعه بين «قولاً» و«حقيقةً»؟

من منشورات دار المشرق

عن الرهبانيّة اليسوعيّة وتاريخها

- القوانين التأسيسيّة، وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا، ١٩٩٠
- جمهورية اشتراكيّة مسيحيّة: اليسوعيّون وهنود البركواي (١٦٠٩ - ١٧٦٨)، نقلها إلى العربيّة د. كميل إسكندر حشيمه، ١٩٩١
- *Jésuites au Proche-Orient*, par H. Jalabert, S.J., 1987
- *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites (1816-1845)*, par S. Kuri, S.J., 1985

بعض مؤلّفات الأب لويس شيخو

- النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة، طبعة ثانية، ١٩٨٩
- تاريخ الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين، طبعة ثالثة، ١٩٩١
- شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، طبعة رابعة، ١٩٩١
- شعراء النصرانيّة بعد الإسلام، طبعة رابعة، ١٩٩١

الشيخ إبرهيم اليازجي والمطبعة الكاثوليكيّة بين ١٨٧٢ و١٨٨١

الأب سامي خوري اليسوعيّ

ما إن باشر اليسوعيّون نشاطاتهم الرسوليّة في بيروت ابتداءً من ١٨٣٩، حتّى تلمّسوا أهمّيّة نشر الكتاب، فسعوا إلى تأسيس مطبعة، على غرار المرسلين الأميركان. وبدأ حلمهم يتحقّق في أواخر سنة ١٨٤٨، يوم أهدى إليهم رئيس إقليم ليون اليسوعيّ، مطبعة حجر صغيرة ساعدتهم على إنجاز كرّاس ألف باء، وكرّاس طُوبى أي كتاب القراءة الأوّل، والشهر المريميّ، وأمثال لقمان الحكيم، وسيرة الطوباويّ بطرس كلاڤر اليسوعيّ.

ولم يحظوا بآلة طابعة للحرف إلّا في النصف الثاني من ١٨٥٣، فصدر كتاب الاقتداء بالمسيح، باكورة منشوراتهم المطبوعة.

وبقيت مؤسّستهم وضيعة، محدودة الانتاج جدًّا لافتقارها إلى التجهيزات وإلى أرباب الفنّ الطباعيّ، إلى أن قرّروا، سنة ١٨٦٩، النهوض بها إلى المستوى المرتجى ليتمكّنوا من استجابة الحاجة إلى كتب دينيّة ومدرسيّة وترفيهيّة وعلميّة.

وسخت الرهبانيّة في تلك السنة بالرجال فسلّمت الإدارة إلى الأب يوحنّا بيلو وإلى بعض الإخوة المساعدون. أمّا الأب بيلو، صاحب المعاجم المعروفة، فحلّق حوله مجموعة من أصحاب القلم ساهموا في الترجمة والتأليف. وأمّا الإخوة المساعدون فدأبوا، بالصبر الصامت والانكباب على الآلة والمادّة الصلبة، في تطوير صناعتَي الحرف والطباعة، وأشهرهم الأخ الياس في ميدان

ابتكار الحرف العربيّ المحرّك، والأخ الياس كنعان وله الحصّة الممتازة في مقالنا، والأخ أنطوان طالون، والأخ فرنسوا جيراردان، والأخ أنطون عبدالله الذي كان يتولّى بنفسه حفر أمّهات الحروف .

وقد عثرنا في أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة على بعض الوثائق الدفينة، منها للأخ الياس كنعان، ومنها للأب يوحنّا بيلو[1]، فضلاً عمّا اقتنصناه من معلومات مبعثرة في يوميّات دير بيروت ومدرسة غزير، وفي غيرها من السجلّات والإضبارات[2] فاخترنا منها ما يرفع الحجاب عن معلومات دقيقة

---

(١) أطلب في آخر هذه المقدّمة نبذة عن حياة الأخ كنعان. ـ الأب يوحنّا بيلو (Belot) (١٨٢٢ ـ ١٩٠٤)، يسوعيّ ـ افرنسيّ دخل الرهبانيّة سنة ١٨٤٢، وسيم كاهنًا عام ١٨٥٢. أكبّ على درس العربيّة في الجزائر فأجاد. وصل إلى لبنان عام ١٨٦٥ وتولّى إدارة المطبعة الكاثوليكيّة من ١٨٦٨ حتى سنة وفاته (١٩٠٤). أسّس جريدة البشير سنة ١٨٧٠. له الفرائد الدرّيّة وهو معجم عربيّ ـ فرنسيّ ظهرت طبعته الأولى في ١٨٨٣. وقد أعاد النظر في طبعته الثالثة (١٨٩٣) الشيخ إبرهيم اليازجيّ. وله أيضًا معجم فرنسيّ عربيّ، طبعة أولى ١٨٩٠. للتفاصيل عن معاجم الأب بيلو أطلب مجلّة أشغال وأيّام عدد ١٤ و١٥ (١٩٦٤) ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٢) بعض الوثائق عن المطبعة الكاثوليكيّة في أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت:

Manuscrits du F. Elias Chanaan:

Imprimerie. Correspondance 1872-1873 [3.H.25]	(سجلّ المراسلات ١)
Imprimerie. Correspondance 1873-1880 [3.H.26]	(سجلّ المراسلات ٢)
Imprimerie. Publications 1874-1883 [3.H.27]	
	(دفتر = دفتر علم الكتب التي تطبع في مدار السنة . . .)

Faits divers I [3.H.28]

Faits divers II [3.H.29]

Notes sur l'Imprimerie Catholique. 1872 [3.H.30]

Divers (dossier contenant des extraits de lectures et des notes personnelles) [12.A.2]

Divers:

Beyrouth, Diaire 1865-1872 [3.A.18 - résumé 5.H.1]	(يوميّات بيروت)
Beyrouth, Diaire 1872-1882 [3.A.19 - résumé 5.H.2]	(يوميّات بيروت)
Ghazir, Diaire 1866-1873 [3.B.19 - résumé 5.H.16]	(يوميّات غزير)

شائقة في التعاون بين اليسوعيّين والشيخ إبرهيم اليازجي. إلاّ أنّنا لم نحظَ، ويا للأسف، على أدنى أثر للخلاف الّذي نشب بين الفريقين يوم امتنع الآباء عن ذكر اسم اليازجي بصورة جليّة كمترجم لنصّ العهد القديم، وذلك انطلاقًا من تقليد متّبع آنذاك يرفض أن يُذكر في طبعات الكتاب المقدّس اسم الناشر أو المترجم أو المعلّق أو سواهم.

مجمع البحرين

أبرم الشيخ إبرهيم، سنة ١٨٧٢، اتّفاقًا مع إدارة المطبعة الكاثوليكيّة لطبع ألف نسخة من ديوان مجمع البحرين لوالده الشيخ ناصيف. كلفة الملزمة ٢٠٠ غرش على وجه التقريب، والتصليح النهائيّ للنصّ على مسؤوليّة الشيخ، فيتحمّل وحده تبعة كلّ غلطة مطبعيّة قد يسهو عنها[١].

ونورد فيما بعد المراسلة الخاصّة بمجمع البحرين فيتبيّن أنّه وقع في الملزمة الأولى منه أغلاط فات الشيخ تصليحها؛ فعولج الموضوع بدون جدال بتطبيق الاتّفاق[٢].

ورغب الشيخ إبرهيم في تصدير الكتاب بصورة للشيخ ناصيف، مرسومة رسم اليد عن أصل فوتوغرافيّ، ومحفورة ومطبوعة في باريس، فأخفق

= (يوميّات غزير) Ghazir. Diaire 1873-1875 [3.B.20 - résumé 5.H.17]
Mission de Syrie. Consultes 1863-1925 [3.D.2. - Brouillon 1864-1877 3.D.1.]
(سجلّ الشورى)

Belot. Imprimerie. Notes diverses [12.A.1] (Imprimerie بيلو)

Imprimerie. Bible arabe, documents divers [12.A.1 & 12.A.2]

Renseignements sur l'Imprimerie Catholique 1882 [3.H.31]

(١) «Impression du Majma el-Bahrain. Chaque tirage de 1000 ex. sur papier raisin in 8° à environ 200 pi. payables d'avance par prix de chaque 10 tirages avec charge de l'éditeur, M. Ibrahim Elyazgi, d'indiquer toutes les corrections à faire sur épreuves.

(بيلو *Imprimerie*، ص ٢٩).

(٢) الوثائق ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ و١٠.

المشروع بسبب كلفته، ممّا أثار الأخ جيراردان على ما نعته بالبخل، كما يتبيّن من رسالة له مؤرّخة من ليون في ٩ شباط ١٨٧٣[١].

ترجمة العهد القديم

في غرّة ١٨٧٢ أقرّ اليسوعيّون في بيروت المباشرة بترجمة عربيّة جديدة للعهد القديم[٢]. وكان الأب جوزف روز من أشدّ المتحمّسين للمشروع، فأناط به الرؤساء مسؤوليّة هذا العمل الطويل المدى، يعاونه الآباء جوزف ڤان هام وأغوسطين رُوده وفيليب كُوش، وأقلّه في المرحلة التحضيريّة الخوري يوسف البستانيّ. وأجمع الرأي على الاستعانة بالشيخ إبرهيم اليازجيّ لصياغة

(١) الوثيقة ١٢.

(٢) يوميّات بيروت ١٨٦٥ - ١٨٧٢، تاريخ ١٨٧٢/١/١٥ و١٨٧٢/٣/٥.

الأب جوزف روز (Roze) (١٨٣٤ - ١٨٩٦) يسوعيّ افرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٥. علّم في غزير حيث تعلّم العربيّة التي أجادها (١٨٥٧ - ١٨٦٣). سيم كاهنًا ١٨٦٦. لاهوتيّ بارع، رئيس اللجنة المسؤولة عن ترجمة العهد القديم. مدير جريدة البشير، رئيس دير حلب.

الأب أوغسطين روده (Rodet) (١٨٢٨ - ١٩٠٩) يسوعيّ افرنسيّ. دخل الرهبانيّة ١٨٤٧. تعلّم العربيّة في الجزائر. سيم كاهنًا ١٨٦٠ ثمّ علّم الكتاب المقدّس واللغة العبريّة في دار اللاهوت في فرنسا. عيّن في غزير ١٨٦٨ مديراً للدروس ثمّ رئيسًا (١٨٦٩ - ١٨٧٥). علّم في جامعة القدّيس يوسف بيروت الفلسفة واللاهوت والكتاب المقدّس.

الأب فيليب كوش (Cuche) (١٨١٨ - ١٨٩٥) يسوعيّ افرنسيّ، دخل الرهبانيّة ١٨٤٣، سيم كاهنًا ١٨٤٦. نائب رئيس مدرسة غزير (١٨٥٨ - ١٨٦١)، مؤسّس ديرَي حلب (١٨٧٣) وحمص (١٨٨٢). رئيس دير بكفيّا (١٨٩٢ - ١٨٩٥). أدار جريدة البشير مرّتين. له قاموس عربيّ فرنساويّ (١٨٦٢).

الأب جوزف ڤان هام (Van Ham) (١٨١٣ - ١٨٨٩) يسوعيّ هولنديّ دخل الرهبانيّة ١٨٣٥. أستاذ في اللاهوت. وصل إلى بيروت ١٨٦٥ فأكبّ على درس اللغات الشرقيّة ثمّ ساهم في تهيئة الترجمة الحرفيّة للعهد القديم. له عدّة مقالات في الكتاب المقدّس موجّهة ضدّ الترجمة البروتسطنتيّة، صدرت في جريدة البشير ثمّ في كتاب مجموع التحريف (راجع وثيقة ١ و٤).

الخوري يوسف البستانيّ، من مواليد برج البراجنة، تلميذ مدرسة غزير (١٨٥٢ - ١٨٦٢)، سيم كاهنًا ١٨٦١. علّم في غزير ثمّ في بيروت حيث تولّى أعمال التصحيح والترجمة، في المطبعة الكاثوليكيّة. حرّر طوال ٧ سنوات في جريدة البشير. تولّى رئاسة الكهنة في كاتدرائيّة بيروت المارونيّة (١٨٧٤ - ١٨٩٤). توفّي ١٨٩٦.

هذا النصّ الجديد: تهيّئ اللجنة ترجمةً حرفيّة تُبرز دقائق الأصول بأمانة كلّيّة فيُضفي الشيخ عليها ديباجته العربيّة الفخمة(١).

وتمّ الاتّفاق على أن يتقاضى اليازجيّ من المطبعة الكاثوليكيّة عن كلّ ملزمة مطبوعة من ٨ صفحات ستّين غرشًا، منها أربعون بدل تنقيح الترجمة وعشرون لتصليح النصّ المنضّد وتسليمه صالحًا للطبع(٢).

وإليكم مراحل تحقيق العمل، استخلصناها من يوميّات الأديرة ودفتر للأب بيلو، مدير المطبعة (*Imprimerie*).

باشر الآباء تجهيز الترجمة في بيروت في شهر آذار ١٨٧٢، يسلّمون الشيخ النصّ الحرفيّ دفترًا دفترًا فيكتب الديباجة إمّا في دارهِ، وإمّا في دير «اليسوعيّة» حيث خُصّصت له غرفة في الطبقة العليا، فوق غرفة الأخ كنعان.

ثمّ يجتمع الآباء للفحص والموافقة، في دير بيروت أو في مدرسة غزير التي يتولّى رئاستها الأب روده، أحد المشرفين.

إنتهت المرحلة الأولى من تحضير الجزء الأوّل في ١٠ كانون الثاني ١٨٧٤، فانتقل اليازجي مع اللجنة إلى غزير حيث أكبّوا على العمل بين ١١

---

(١) جاء في مقدّمة الجزء الثاني من العهد القديم: «فأنا منذ همّمنا بهذا العمل لم نزل نشعر من أنفسنا بشدّة الحاجة إلى مَن نستعين به في أمر العربيّة، لما لم نسهُ عنه من أنّ الأجنبيّ عن هذه اللغة مهما أخذ نفسه بمراجعة قواعدها ووعى من محفوظها، لا ينبغي له أن يُقدم على التأليف فيها ما لم يستظهر على سداد قصده بواحد من علمائها يقيم من عبارته ما أناد عن وجه الصواب ويُبدي من مراده ما خفي تحت ظلال الابهام، حتّى وفّقنا الجدّ إلى اختيار الفاضل المشار إليه (الشيخ إبرهيم اليازجيّ) من بين أشهر علماء العربيّة في هذه الآفاق فكلف على ممالأتنا في هذا العمل الطويل، لم يألُ في تلك السنين كلّها دأبًا ولم يدّخر جهدًا في تصحيح عبارة الترجمة وتثقيفها وضبتها وترصيفها بحيث أفرغها من بلاغة قلمه في قوالب جاءت بها صور المعاني ممثّلةً تمثيلاً وكساها من ديباجة لفظه وطراز أسلوبه ما زادها حسنًا وقبولاً...» (راجع جريدة البشير ١٦ حزيران ١٨٨١ ومجلّة الضياء ١: ٤٦٧/ ٤٧١).

(٢) 1872 - Travail à prix fait de Mr. Ibr. Elazgi.
Préparation du texte de la Bible arabe 40 pi. chaq. tir. correction après la Composition
pour l'impression 20 pi. id. (بيلو *Imprimerie* ص ٤).

نيسان و٨ تمّوز. وقد رافق الشيخ إبرهيم أخواه عبدالله وخليل، لتبييض النصّ النهائيّ وتشكيله، على ما نقدّر[١].

في هذه الأثناء باشرت المطبعة صفّ النصّ النهائيّ. ولـمّا داهم بيروت خطرُ الهواء الأصفر في ربيع ١٨٧٥، لجأ الجميع إلى غزير فوصلها اليازجي في ٣٠ حزيران ولحقه إليها، في أواخر تمّوز، المعلّم يوسف حرفوش، يحمل قسمًا من المخطوط الجاهز. ووصل إليها الأب ڤان هام والأخ أنطون وثلاثة عمّال، مع صندوق الأحرف وآلة لسحب المسوّدات. أقام الشيخ في غزير حتّى ٢٦ آب، وقفل الجميع راجعين إلى بيروت في ١٦ أيلول[٢].

وطرأ تغيير في اللجنة، في آذار ١٨٧٦، بعد أن التحق الأب روز بمركز عمله الجديد، أي دير حلب، فحلّ محلّه الأب دُونا ڤرنييه[٣].

باشرت المطبعة في كانون الثاني ١٨٧٦ طبع الجزء الأوّل، بعد تنحيسه بغية الاحتفاظ بالنصّ الجاهز لإعادة طبعه عند اللزوم. واستُعملت مطبعة اليد، للحصول على النتيجة الفضلى، فطبع في ستّة أيّام ٢٠٠٠ نسخة لملزمتين من ٨ صفحات الواحدة، أي ١٦ صفحة. أُنجز الطبع في كانون الأوّل من السنة عينها[٤].

---

(١) عن يوميّات غزير ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣، تاريخ ١٨٧٣/٢/١ و١٨٧٣/٤/١١ و١٨٧٣/٤/١٣؛ ـ يوميّات بيروت ١٨٧٢ ـ ١٨٨٢ تاريخ ١٨٧٣/٧/١٧ و١٨٧٤/١/١٠ و١٨٧٤/٤/١٤.

(٢) عن يوميّات غزير ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣ تاريخ ١٨٧٥/٦/٣٠ و١٨٧٥/٧/٣٠ وما يلي؛ يوميّات بيروت ١٨٧٢ ـ ١٨٨٢ تاريخ ٢٩/٧/ ١٨٧٥ و١٨٧٥/٧/٣٠ و١٨٧٥/٩/١٦ و١٨٧٦/١١/٢٦.

(٣) سجلّ الشورى ١٨٧٦/٣/٢٧ ـ الأب دونا ڤرنيه (Vernier) (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) يسوعيّ افرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٥، سيم كاهنًا ١٨٧١. متضلّع من لغات الشرق، العربيّة، التركيّة، الأرمنيّة، له غراماتيق للغة العربيّة.

(٤) «إنّنا في ٢٩ ك١ نهار السبت ١٨٧٦ طبعنا أوّل طبعة من هذا الكتاب على التنحيس ألفين كتاب وفي شهر ٧ شهر تشرين الثاني ١٨٧٦ تمّمنا آخر طبعة من هذا المجلّد الأوّل الذي طبع عدد ١١١ (ماية واحدى عشر طبعة ونصف) وكلّ طبعة ثمانية أوجه. وفي شهر كانون الأوّل وضعنا إعلان في البشير عند فروغنا من طبعه، وعينا سعره وابتدينا في هذا الشهر نوزّع منه...» (كنعان، دفتر سنة ١٨٧٦ رقم ٢). أطلب أيضًا بيلو *Imprimerie*، وتحتوي هذه الوثائق على معلومات عن تاريخ الطبع والكلفة والطبعات التالية، والطبعة على ورق فاخر أنجزت في شباط ١٨٧٧ وعددها ١٠٠ نسخة.

وحصل الخلاف المعروف في أواخر تلك السنة، وعولج بروح **الفطنة**، فلم تنقطع العلاقات بين الفريقين، وإن جفّت المودّة لحين، واقتصر التعاون على إتمام الجزء الثاني من العهد القديم[١]. واعتذر الشيخ إبرهيم عن متابعة عمل كان قد أنجز قسمًا منه، هو إعادة النظر في قاموس الأب هُوري. وكان قد أنهى فيه الملزمة ٤٤ إلى الصفحة ٥٠٥؛ فناب مَنابَه في متابعة النظر فيه المعلّم سعيد الشرتوني، يتقاضى مثله ٣ فرنكات لقاء الملزمة من ١٢ صفحة[٢].

وكان الطلب ملحًّا على كتاب العهد الجديد. وكان قد حصل بعض التأخير في ترجمة الجزء الثاني وتدبيجه بسبب صعوبة النصوص الشعريّة والحكميّة في الأسفار المقدّسة وكذلك، على ما نظنّ، لتوقيف العمل حينًا على أثر الخلاف الحاصل، فبدأ الآباء طبع المجلّد الثالث على الثاني. وكانت قد تمّت ترجمة الثالث على يد الأديب جرجس زوين، فصدر الكتاب في ٨ أيّار ١٨٧٨[٣]. وباشرت المطبعة دونَ إبطاء بتنضيد الجزء الثاني من العهد القديم،

---

(١) إستمرّت العلاقة بين الآباء واليازجي، وقد كلّفه الأب بيلو بإعادة النظر في الطبعة الثالثة من الفرائد الدريّة، لسنة ١٨٩٣، على ما جاء في مقدّمة هذا المعجم. أمّا في شأن عدم ذكر اسم الشيخ إبرهيم في الجزء الأوّل من العهد القديم، فقد شرح الأمر الشيخ نفسه بكلّ جلاء وروح إيمان في جواب وجّهه في الضياء (١: ٤٦٧ - ٤٧١) لمن استفسره عن الأمر. كما أنّ الآباء وافوه حقّه في مقدّمة الجزء الثاني من العهد القديم، حيث أوضحوا تقسيم العمل بين اللجنة المترجمة والأديب المدبّج (البشير ١٦ حزيران ١٨٨١).

(٢) 1876. Travail particulier de M. Saïd. 20 mars M. Saïd la correction du dict. du P. Heury, laissé par M. Eliazgi, à partir de la page 505 c.-à.-d. du 44e tirage, à raison de 3 fr. chaque cahier de 12 pages. (بيلو، *Imprimerie* ص ١٦).

- والأب جوزف هوري أو أُري (Heury) (١٨٢٤ - ١٨٨٧) يسوعيّ إفرنسيّ ترهّب ١٨٤٢، سيم كاهنًا ١٨٥٠. تعلّم العربيّة في غزير. عمل في لبنان ومصر. رئس دير زحلة. له قاموس فرنسيّ - عربيّ ظهر أوّلاً ١٨٥٧ ثمّ ١٨٦٧ وأخيرًا ١٨٧٨ بعد أن أعاد النظر فيه الشيخ إبراهيم اليازجي ثمّ المعلّم سعيد الخوري الشرتوني (كنعان، دفتر ١٨٧٨ رقم ١). وقد استخرجوا منه قاموسًا صغيرًا لاستعمال طلّاب المدارس (كنعان، دفتر ١٨٨١ رقم ٨).

(٣) كانت مشورة الرئيس العامّ قد اتّفقت في ١٥ آب ١٨٦٨ على تحضير ترجمة العهد الجديد (سجلّ الشورى ص ٣٧). وجاء في جلسة ٧ آذار ١٨٧٠ أنّه تمّ الرأي على ترجمة الكتاب المقدّس المعروف بـ Bible de Royaumont التي ترقى إلى ١٦٧٤. وتتضمّن مقتطفات من الأسفار. فكانت هذه الترجمة المرجع لترجمة العهد الجديد. ومن الأرجح أنّ جرجي زوين عمل بالتعاون مع أحد الآباء بعيد النظر في الترجمة الحرفيّة. وقد باشروا الطبع في بدء ١٨٧٧ وأنجز في ٨ أيّار ١٨٧٨. (كنعان، دفتر ١٨٧٧ رقم ١٣).

وكان مخطوطه جاهزًا فأشرف الشيخ إبرهيم على طبعه صحيحًا، على غرار الجزء الأوّل، وأنجز العمل سنة ١٨٨١[١].

وتأكيدًا لمزاولة العلاقات الطيّبة بين الفريقين، نورد حرفيًّا ما ذكره الأخ كنعان: إنّه «في ٦ شهر أيّار (١٨٧٩) طُبع أوّل طبعة من المجلّد الثاني على التنحيس. وتمّ طبعه في ٣٠ نيسان ١٨٨١، بعد مرور سنتين من هذا التاريخ. وكان ذلك نهار سبت ٣٠ نيسان ١٨٨١». ويضيف بواضح العبارة: «وبعد ذلك طلع من عندنا الشيخ إبرهيم اليازجي بنوع أنّ الكتاب المقدّس بقي تسعة سنين حتّى فرغوا من طبعه»، أي من ١٨٧٢ إلى ١٨٨١[٢].

الأخ الياس كنعان اليسوعيّ

لـمّا كان للأخ الياس كنعان الفضل الأكيد في المحافظة على المراسلة التي ننشرها بين المطبعة الكاثوليكيّة واليازجي، مع التعليق بيده على ما يمتّ إلى الطبعة الثانية من مجمع البحرين بصلة، نورد لمحةً عن حياته وآثاره.

وُلد الياس كنعان في ٢٠ تموز ١٨٤٩. والتحق، أقلّه بعض الوقت، بمدرسة اليسوعيّين في بيروت، وقد ذكر تلميحًا أنّه تتلمذ سنة ١٥٨٥ (وقد يعني السنة الدراسيّة ١٨٥٨ - ١٨٥٩) للأخ فرنسوا جيراردان، من معلّميّ اللغة الفرنسيّة فيها، متحسّرًا لأنّه لم يستفد بالكفاية ممّا تلقّاه عنه من دروس.

بيروت في تلك الحقبة مدينة صغيرة آخذة بالانطلاق العمرانيّ

= 1871-72. Traduction faite par Mr. Georges Zouain du Nouv. Test. de Royaumont à raison de 300 piastres le tout (environ 1 pi. la page). Compte réglé le 14 déc. 1872. (بيلو - *Imprimerie* ص ١٦).

- جرجس زوين (١٨٣٠ - ١٨٩٢) أديب لبنانيّ وُلد في بحنوش، درس في مدرسة غزير ثمّ عمل في المطبعة الكاثوليكيّة إبتداءً من ١٨٦٦، محرّرًا لمجلّة المجمع الفاتيكانيّ ثمّ لجريدة البشير. ثمّ حررّ في جريدة لسان الحال وغيرها من الصحف. له ترجمات عديدة.

(١) «في شهر أيّار طبع أوّل طبعة من المجلّد الثاني على التنحيس وطبعوا منه ثلاثة آلاف كتاب. وتمّ طبعه في ٣٠ نيسان ١٨٨١». (كنعان، دفتر سنة ١٨٧٩ رقم ١٠).

(٢) المرجع السابق بكامله.

والاقتصاديّ والثقافيّ. دير اليسوعيّين خارج الأسوار، شمالي ساحة البرج، الشهداء الحاليّة؛ مدرستهم تكاد لا تتجاوز مستوى ما يُعرف اليوم بالمرحلة المتوسّطة. ومن أبرز أهداف التعليم إجادة القراءة والاعتناء بالخطّ.

إمتاز الصبيّ بالخطّ الرقعيّ الواضح الأنيق والخطّ الفرنسيّ الجليّ المقبول. وتمكّن من التعبير بعربيّة تقليديّة واضحة، مضطربة المبنى والسياق أحيانًا، صحيحة إجمالاً، لا تخلو من شوائب صرفيّة ونحويّة شاعت في مراسلات تلك الحقبة الزمنيّة، عند متوسّطي التضلّع من اللغة. ولم ينفكّ الياس شغوفًا بالمطالعة، ينسخ ما راق له: ففي الشعر نال ديوانُ الخوري نقولا في مقتبساته حصّةً وفيرة، وفي النثر استهواه التاريخ.

وتمكّن من اللغة الفرنسيّة البسيطة المقبولة، بدليل بعض المكاتيب المحفوظة في دفاتر المراسلة التي وصلت إلينا.

دخل الياس الرهبانيّة اليسوعيّة كأخ مساعد، في ٢ تموز ١٨٦٤، وترهّب في مدرسة غزير، على يد رئيسها الأب لويس كانوتي.

وكان الشابّ نبيهًا فأرسله الرؤساء إلى بيروت، مساعدًا للبوّاب. ثمّ عيّنوه سنة ١٨٦٦ في المطبعة الكاثوليكيّة، وكان مديرها الأب يوحنّا بيلو ومنسّق أعمالها التقنيّة الأخ الياس الذي تدين له الطباعة العربيّة بكثير من المبتكرات. وعمل الأخ كنعان معاونًا للاثنين، مكلّفًا بالعلاقات الخارجيّة، يستقبل الزبائن والزوّار ويسهر على المراسلة، لا سيّما الجوابيّة منها، يوقّع نصوصها أحد المسؤولين.

كان لطيف المعشر، لبقًا، صاحب لياقة، متّزن الكلام مرضيّه. وإلى جانب ذلك إداريًّا دقيقًا يحتفظ بكلّ ما يهمّ سير الأعمال فيدوّنه إلى جانب المكاتيب. لم يستعمل طريقة «الدوبيا» الشائعة بين التجّار، بل نقل بخطّ يده ما يجب الاحتفاظ به، الوارد المهمّ فقط، وعلى ما يبدو كلّ الصادر.

عمل الأخ كنعان في المطبعة حتّى نهاية سنة ١٨٨٤ ثمّ انتقل إلى بكفيّا فغزير وأخيرًا إلى دير دمشق. عاد إلى بيروت مريضًا وفيها توفّي في ١٠ آب ١٨٨٩.

وله في محفوظات الرهبانيّة في بيروت دفتران حجم صغير ١٦,٥٠ × ١٠ سم، وقد أشرنا إليها تحت اسم سجلّ المراسلات، نسخ فيهما ما يستحقّ الاحتفاظ به من الرسائل الواردة إلى المطبعة، ومن الرسائل الصادرة عنه بتوقيع الأب بيلو والأخ الياس، بين ١٨٧٢ و١٨٨٤. عدد الرسائل ٢١٦ + ٧٦ = ٢٩٢ رسالة.

ودفتر صغير حجم ١٦,٥ × ١٠ سم عنونه دفتر علم الكتب التي طبعت... بين ١٨٧٤ و١٨٨٤. وهو جزيل الفوائد، يعرِّف عن المطبوعات بتفاصيل دقيقة ويحتوي على التاريخ (بداية الطبع، نهايته)، رقم الطبعة، عدد الملازم، طريقة الطبع (حرف، تنحيس، ترصنيص...)، الآلة الطابعة التي استُعملت. ويضيف إلى ذلك أحيانًا بعض التفاصيل ذات فائدة تاريخيّة.

ودفتر أصغر حجمًا، ١١,٨ × ٨ سم، ضمّنه يوميّات المطبعة لسنة ١٨٧٣، يلقي بعض الأضواء على قضايا العمل والعمّال في تلك الحقبة.

وأخيرًا دفتران حجم عاديّ، وإضباره بالحجم عينه ضمّنها ما اقتطفه شعرًا ونثرًا في مطالعاته، مع تدوين بعض الأحداث عن المطبعة وعن دير دمشق، حتى سنة ١٨٨٩.

وإليكم المراسلات التي أشرنا إليها، بحسب ترتيبها الزمنيّ، نسخناها بكلّ أمانة، محتفظين بالأغلاط الواردة. وقد علّقنا على النصوص بما تيسّر من التوضيحات والشواهد المكمّلة.

الوثائق

- ١ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت، تاريخ ١٦ أيلول ١٨٧٢.

جناب الأجل الماجد المحترم،

غب إهدا حضرتكم ما وفر من تحيّات السلام والسؤال عن جنابكم

المنيف، أمّا بعد فحضرة الأب يوسف ڤان هام[1] مرسل للجناب كتاب «مجموع التحريف»[2]، المدروج في البشير، المؤلّف منه تفنيدًا للابروتستانت فيما يخصّ مسخهم الآيات الشريفة الإلهيّة. وحيث، كما أخبرنا جنابكم مرّات عن غيرة هذا الأب وعن اهتمامه مع الأب روز بضبط معاني نسخة التوراة، ومرّاتٍ اشتهى أن يتعرّف مع جنابكم شفاهًا بالكلمة المستطابة؛ إنّما عدم معرفته باللغة العربيّة لم يتوصّل إلى نوال البغية المشوقة منه، إذ إنّه كثيرًا ما تحدث عمّا امتزتم جنابكم به من حميد المزايا وشريف السجايا التي جملكم الباري بها؛ ثمّ ولمعرفته بما تعانوه جنابكم من الأتعاب بأشغالنا[3] حملته على تقديم معرفة الجميل لحضرتكم بعلاماتٍ جليّة، تبيّن ما استكنه ضمن الفؤاد من فرط الوداد. ولهذا أقرن هديّته هذه الجزئيّة، المرجو أن تحوز عند الجناب غاية القبول، بتحرير باللغة الفرنساويّة، وبه يسأل خاطركم ويشكر علوّ همّتكم ونشاطكم بتنجيح أشغالنا لتكون بغاية الإتقان. والأمل بالجناب قبول سؤالنا عن خاطركم، الاطمنان عن رفاهيّتكم، وغضّ الألحاظ بالتقصير. ودمتم بعناية المولى القدير بغاية السرور، أيّها الأعزّ الأكرم النبيل.

مستمدّ الدعى

الأخ الياس اليسوعي[4]

---

(١) الأب ڤان هام والأب روز عضوان في اللجنة المكلّفة بتحضير الترجمة الحرفيّة للعهد القديم. وقد يستخلص من هذا النصّ أنّ الفريقين ما زالا يتباحثان في شروط مراجعة الترجمة العربيّة الحرفيّة. راجع مكتوب الأخ الياس إلى الشيخ إبرهيم اليازجي، ٢٥ أيلول (وثيقة ٣).

(٢) كتاب جمع فيه المقالات الصادرة في جريدة البشير، انتقادًا للمواقف الابروتسطنتيّة من الكتاب المقدّس.

(٣) أهمّ هذه الأشغال ديباجة العهد القديم، وإعادة النظر في قاموس الأب هوري (حاشية ١٤)، وديوان الخوري نقولا الصايغ في طبعته الثالثة (١٨٧٤). وكنّا نرسل له النسخ إلى مدرسة غزير لما أخذنا نباشر بطبعه. وقد حرّك به كَلِمًا كثيرة، إلاّ أنّه ما أراد أن يغيّر به كثيرًا خشية من القيل والقال». (كنعان، دفتر ١٨٧٤ رقم ١٤). وكان الشيخ إبرهيم يتقاضى لتحضير النصّ عشرين غرشًا على الملزمة، وتصليح الملزمة قبل طبعها عشرين غرشًا (عن بيلو، *Imprimerie* لسنة ١٨٧٢، ص ٤).

(٤) هو بالتأكيد الأخ ماري الياس، منسّق الأشغال في المطبعة. ولد في حيفا ١٨٤٠ من أسرة ربّما تحدّرت من المماليك. عمل في دير الكرمل سائسًا مثل أبيه فعرفت العائلة بيت السائس. نجا، بفضل العذراء مريم، من حادثة كادت تودي بحياته، فقرّر طلب المعموديّة فتقبّلها في زحلة ٢٨

[الجواب أدناه]

(سجلّ المراسلات ١ : ٨، الرسالة ١١ لسنة ١٨٧٢)

- ٢ -

مكتوب من الشيخ إبرهيم للأخ الياس، تاريخ ١٧ أيلول ١٨٧٢(١).

سيّدي الأخ الكلّيّ الاحترام دام وجوده.

غب سؤال خاطركم الكريم، أعرض أنّي ألطف ساعةٍ قد حظيت بأحرفكم العزيزة، وما يقارنها من مكارم حضرة الأب الجليل القس يوسف فان هام الكلّيّ الاحترام. فقابلت كلّ ذلك بالشكر المزيد لالطافه وتنازله وحبّه الأبويّ الجزيل؛ وقد تلوت رسالته بكلّ سرور وفهمت منها ما استطعته، على قدر ضعفي في اللغة الفرنساويّة(٢)، شاكرًا ألطافكم لما وضّحتموه لي من معانيها الرقيقة. وبناءً على ذلك قد لفّقت الكلمات الواصلة إلى حضرته، مبرقعةً بالخجل من قصورها؛ ولكن لطفه يستر فأرجو من جميلكم الذي تفضّل

= تشرين الأوّل ١٨٥٥. دخل الرهبانيّة اليسوعيّة ١٨٦٢. عيّن في المطبعة الكاثوليكيّة ١٨٦٩ لجدارته في أعمال الحدادة. قضى حياته فيها إلى تاريخ وفاته ٧ أيلول ١٩٠١. إمتاز بمهارته اليدويّة وعمل جادًا لابتكار طريقة دمج الحركة إلى الحرف في صبّة واحدة وحفر الأمّهات النحاسيّة المناسبة، فانتشر ابتكاره في العالم قاطبة.

الأخ أنطوان طالون (Tallon) (١٨١٦ - ١٨٨٨)، يسوعيّ إفرنسيّ دخل الرهبانيّة كأخ مساعد ١٨٣٨. وصل إلى بيروت ١٨٥٣. كان يجيد صبّ الأيقونات المعدنيّة ثمّ عمل في مختلف ميادين الطباعة.

الأخ أنطون عبدالله، المعروف بالأخ أنطون (١٨٥٣ - ١٩٢٣)، من مواليد دمشق، دخل الرهبانيّة اليسوعيّة كأخ مساعد ١٨٧١ وانصرف إلى العمل في المطبعة الكاثوليكيّة إبتداءً من ١٨٧٢ حتّى تاريخ وفاته، معاونًا للأخ الياس ثمّ خلفًا له. تخصّص في كلّ ما يمتّ إلى الحرف العربيّ بصلة رسمًا وحفرًا وصبًّا واستمرّ يسهر على تقدّم هذه الفنون الثلاثة بنفَس طويل ومهارة فنّيّة نادرة.

(١) ذُيّل في السجلّ هذا المكتوبُ الموجّه إلى الأخ الياس بنصّ رسالة الشيخ إبرهيم إلى الأب فان هام.

(٢) الواضح أنّ للشيخ إبراهيم بعض الإلمام باللغة الفرنسيّة مطالعةً لا محادثةً.

أوّلاً بتبليغي معاني رسالته البديعة، أن تقلّدوني به أيضًا بتبليغ حضرته معاني كلماتي القاصرة، المنطوية على شكر فضله، واختصاصي بأقنومه الكريم؛ وبذلك تتمون صنيعكم إلى هذا العاجز. هذا ما أعرضه الآن، فيما أرجو غضّ النظر عن تثقيلي. وفي كلّ حال أقرّ بالممنونيّة لحضرتكم وطال وجودكم.

إبرهيم اليازجي
بيروت ١٧ أيلول سنة ٧٢.

أمّا مكتوب الأب ثان هام فهذه صورته حرفيًّا (لأنه عربيّ لا إفرنجيّ):
قدس الأب الجليل الكلّيّ الوقار والاحترام دام برّه.

غب لثم راحاتكم الطاهرة، أعرض أنني بيد الشكر قد تناولت هديّتكم السنيّة، التي هي نسخة من مؤلّفكم الجليل في الانتصار للحقّ وخذل مقاوميه. فطأطأت لها رأسي كاكرم هديّةٍ من أكرم مُهدٍ، حمله على إرسالها ما انطوى عليه من الرقّة وكرم الأخلاق، لا ما عندي من الأهليّة لمثل هذا التنازل. فحفظتها عندي أثمن ذخيرةٍ أدبيّة وروحيّة معًا، محتسبًا إيّاها من أفصح علامات الرضى والحبّ الأبويّ المنطوي عليه فؤادكم الطاهر. وقد طالعت ما فيها من العبارات البليغة والحجج الراهنة؛ فإذا هي فصل الخطاب، وآية الحكمة المنزلة على قلبكم الصافي من لَدن أبي الأنوار، الذي ما برحتم ساعين بردّ خرافه الضالّة، وتثبيت من اهتدى على تجريد الغاية. ولا شكّ أنّكم بذلك أخذتم الأجر الأعظم من لدنه تعالى، لأنّ الفرح الذي يحصل بردّ ضالٍ واحدٍ يكون أعظم من تسعة وتسعين بارًّا لا يحتاجون إلى التوبة. فلا عدمنا حسن مساعيكم المخلصة لوجه الله الكريم. وإيّاه نسأل أن يقرن أعمالكم المبرّرة بالنجاح لمرضاته ومجده.

هذا وقد تلوت ما تفضّلتم عليّ به من الكلمة العذبة التي، وأن كان ضعفي لم يسمح لي باستيعاب جميع ما انطوت عليه من المعاني البليغة والفصاحة البديعة، فقد استدركت هنالك سرًّا لطيفًا، شفّ لي عمّا طُبعت عليهِ فطرتكم الكريمة من رقّة الجانب وكرم الأخلاق. فلا برحت من أخصّ أبنايكم المتمتّعين بانعطافاتكم الأبويّة وهي حسبي. وبناءً على ذلك، أقدّم الآن هذه الأسطر القليلة كصكٍّ يُشعر باختصاصي البنويّ لحضرتكم الأبويّة، ودوام

احترامي وإكرامي لاقنومكم الكريم، راجيًا غضّ الطرف عن قصوري، والإغضاء عمّا في عباراتي من الضعف وسخافة المعاني. وغاية ما أتمنّاه مؤازرتي بدعاكم المبرور وعدم إخراجي من دائرة الرضى.

وأكرّر لثم راحاتكم بالوقار والاحترام.

مستمدّ الدعى
ولدكم إبرهيم اليازجي

بيروت ١٧ أيلول ١٨٧٢
(سجلّ المراسلات ١: ٩ - ١١، الرسالة ١٢ لسنة ١٨٧٢)

- ٣ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ٢٥ أيلول ١٨٧٢.

جناب الأجل الماجد المحترم أدام الله شريف وجوده.

غب اهدا جنابكم ما وفر ولاق من تحيّات السلام مع سوال كريم خاطركم. أمّا بعد فمن جهة ما تكلّمنا به البارح لما انستونا برؤياكم، فتمّ ما بين الرؤساء على هذه الصورة.

أوّلاً: إنّهم يقبلوا أن يبقى داخل جنابكم من قيمة طبع مجمع البحرين ألفين قرش.

ثانيًا: دفع قيمة أوجه الترصيص[1] يكون في آخر السنة كمرغوبكم.

ثالثًا: أمّا نظرًا للشهرين الذين اجزتوهم مع حضرة الأب روز[2] وجدوا

(١) الترصيص أو التنحيس أو الأكلشة (galvanoplastie): مهر الأخ الياس في هذه الطريقة للاحتفاظ بنصّ الكتب المهمّة بعد تجهيزها للطبع. وقد استعملها الشيخ إبرهيم للطبعة الثالثة من مجمع البحرين سنة ١٨٨١ (كنمان، دفتر، ١٨٨٠ رقم ٥). أمّا الطبعة الأولى منه فقد صدرت سنة ١٨٥١ عن مطبعة الأميركان. رصّص الأخ الياس الكتاب المقدّس بكامله فظلّت «الترجمة اليسوعيّة» من الحجم الكبير تُطبع، بفضل هذه الصفائح المعدنيّة، إلى ما بعد الخمسينات حيث حلّت محلّها الطبعة المصغّرة بطريقة الأوفست.

(٢) بدأ العمل التحضيريّ الاختباريّ بين الأب روز والشيخ إبرهيم في شهر تمّوز ١٨٧٢، على ما يُستدلّ من هذا النصّ. أطلب شروط الاتّفاق، حاشية ٨.

صعوبة أن يكونوا متميّزين ورأوا أنّ الأنسب لجنابكم ولنا أيضًا أن يكونوا داخل الشرط الجديد لكلّ طبعة ستّون قرش خالية من كلّ غلط ومعدّه للطبع تمامًا.

واصل الآن كميّة الحساب لطبع ٥٤ طبعة من مجمع البحرين كما افدتم بأنّه يصل لأربعة وخمسين، ومعًا حساب الستّ طبعات المنعادة بالطبع، وماعون الورق العالي[1]، والسبع الصناديق لأجل وضع صفايح الترصيص. ثمّ سقطنا من الحساب قيمة الكتب لدير غزير ولديرنا في بيروت، ولثلث كتب انطلبت حديثًا لبغداد. فهذه الكتب ثمنها داخلنا وتبلغ ١٣٦٥ غرش من ١١٧٦٩ غرش. وأيضًا أبقينا ألفين منها داخل جنابكم حسبما ترغبون، فيكون الصامد الآن للدفع ٨٤٠٤ غ، التي نرجو من جنابكم دفعها في الوقت الذي وعدتونا به (أي بعد مرور ٢٠ أو ٣٠ يوم من تاريخه). هذا ونسدي الجناب المنيف وفور سلامنا مع الدعى بدوام بقاكم للدوام بالعز والاكرام.

مستمدّ الدعى

الأخ الياس اليسوعيّ

صورة الحساب بالعربيّ

أربعة وخمسون طبعة سعر كلّ طبعة ٢٠٠ غ	١٠٨٠٠
ترجيع طبع ستّ طبعات سعر كلّ طبعة ١٠٠ غ	٠٠٦٠٠
ماعون ورق عال	٠٠٢٥٠
سبع صناديق لوضع أوجه الترصيص سعر كلّ واحد ١٧ غ	٠٠١٩٩
	١١٧٦٦
الواصل ثمن كتب: ثلاثين كتاب لغزير سعر ٣٥ غ	٠١٠٥٠
: الدير بيروت ستّ كتب سعر ٣٥غ.	٠٠٢١٠
: ثلاث كتب لبغداد سعر ٣٥ غ	٠٠١٠٥
	٠١٣٦٥

(١) ماعون الورق العالي للطبعة الممتازة.

(لم يرد جواب لكنه قال للولد أن يحضر غدًا فحضر وتكلّم بهذا)

(سجلّ المراسلات ١: ١٣ ـ ١٥، الرسالة ١٦ لسنة ١٨٧٢)

ـ ٤ ـ

مكتوب من الشيخ إبرهيم اليازجي إلى الأخ الياس تاريخ ٣٠ ت٢ ١٨٧٢ أسعد الله صباحكم.

وبعد. أعرض أنّي قد وجدت النسخة عندي[١]. (وهي الطبعة ٣ من مجمع البحرين وقع بها غلط وتجدّد طبعها) فوجدت أنّه لا لزوم لطبع أوراق جديدة من الورق الثمين (لأنّ كلّ طبعة كان يطبع عشر ورقات عال) ولذلك لزم تعريف حضرتكم. ثمّ إن كان حضر جواب من حضرة الأخ جيراردان[٢]، بخصوص الصورة (أي صورة أبيه ليضعها في كلّ كتاب من مجمع البحرين)[٣]، أرجو أن تعرفوني عن جوابه ولحضرتكم الفضل سيّدي (ثاني يوم ٣١ منه أتى لعندنا وتكلّم مع الأخ الياس).

الداعي لحضرتكم
إبرهيم اليازجي

(إنّ ستّ طبعات الأولى من مجمع البحرين تجدّد طبعها، لثلاثة منها طبعنا ١٠ ورقات عال و٣ أخرى ما قدر الشيخ على طبعها لعدم وجود ورق كافي ولهذا يصلح بيده غلطاتها).

(سجلّ المرسلات ١: ٣٧، الرسالة ٤٠ لسنة ١٨٧٢).

---

(١) إعادة الطبع على نفقة الناشر، حسب الاتّفاق. والشروح بين هلالين تعليق من الأخ كنمان كاتب الرسالة وناسخها. ومثله العليق الوارد بعد التوقيع.

(٢) الأخ فرنسوا جيراردان (Girardin) (١٨٣٤ ـ ١٨٧٤) يسوعيّ إفرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٤ كأخ مساعد. وصل إلى بيروت ١٨٥٧ فعلّم الإفرنسيّة في مدرستها. أصابته وعكة صحّيّة فعاد إلى بلاده للاستشفاء ١٨٧٢. بطلب من الأخ الياس اهتمّ بشؤون عديدة تتعلّق بالمطبعة الكاثوليكيّة. عاد إلى لبنان في أواخر ١٨٧٣.

(٣) تعليق من الأخ كنمان، أطلب الوثائق ٨.

مكتوب إلى جناب الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٦ ت٢ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأفخم أدام الله وجوده الكريم،

غب إهداكم سوال الخاطر وطلب دوام بقاكم من مكارم العلي، لا خفا جنابكم بأننا البارح أتانا الخبر من الأخ جيراردان بأنّه لم يجد في ليون مطلوبكم[1]، ولا يمكن وجود ذلك إلاّ في باريس وقد توجه هو لهنالك لقض بعض أشغال للمطبعة والأمل أن يجد من يرسم صورة الوالد حسب مطلوب جنابكم.

نظرًا لإنجاز الطبعة الأخيرة كما تعلمون أيضًا الطلب من كلّ جهة على الكتاب ويصير تشكّي زايد إن لم ينتهي الطبع في أوايل الأسبوع القادم[2]. (هذا النهار كان سبت آخر الأسبوع). فإذًا لازم ضرورةً بذل الجهد بإتمام الطبع بدون عايق.

نحن ندخل بالرياضة هذا النهار مساءً، ولا نعود نستطيع على مواجهة جنابكم إلاّ في اليوم الخامس والعشرين الجاري. فهذا ما لزم أن نشير به للجناب قبل دخولنا في الرياضة التي فيها نطلب الدعى. وربّنا يديم وجودكم مقرونًا بكلّ توفيق دوامًا.

مستمدّ الدعى
الأخ الياس اليسوعي.

(فأجاب شفاهًا أنّه يحضر بعد الظهر فحضر. وقال للأخ أن نبتدي بتدوير الكتاب وأنه يعمل الجهد لينتهي حالاً، وأنّه يدفع الدراهم لما يتسلّم الكتاب. فأجابه الأخ الياس أنّ الحساب صار مع الأب المدبر[3]، فليدفع له ذلك).

(سجلّ المراسلات. ١: ٤٨، الرسالة ٥٤ لسنة ١٨٧٢ وللغرض ذاته الرسالة ٥٨: ص ٤٨)

(١) والمطلوب رسم صورة الشيخ ناصيف اليازجي، صاحب مجمع البحرين، ثمّ حفرها وطبعها.
(٢) التعليق للأخ كنعان.
(٣) ورد المدير (أي مدير المطبعة)، والمدبّر (أي مدبّر الدير وهو في الوقت عينه مدير المطبعة).

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي تاريخ ٢٧ ت٢ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأمجد دام وجوده.

من بعد سوال خاطركم والاطمنان عنكم. أمّا المبدي للجناب هو أنّنا إذ انتظرنا قدومكم في هذا النهار، كما وعدتونا البارح، رأينا أنّكم ما شرّفتونا، فاقتضى تقديم هذه الأسطر. لما حضر الولد وأخبرنا أن نعطي لعيد المجلّد[١]، ماية وخمسين كتاب تعجبنا من ذلك، حيث أفهمنا جنابكم قبلاً بأنّ الروسا ما تسمح لنا بخروج كتاب واحد قبل انتهاء الحساب وتقديم المبلغ. وكنّا نترقّب حضوركم الساعة ثمانية[٢] (أي قرب العصر) كالوعد لنذكّركم بهذا لربّما سهى عن بالكم. ثمّ نومل أن تشرّفونا غدًا لننهي القضيّة حيث الآن ما عاد مانع يمنع والظروف الحاضرة تتطلّب من جنابكم ومنا قضا هذا الشغل بلا عاقة، ليلا تصير الملامة علينا وعلى الجناب.

هذا رمنا تقديمه واعراضه على جنابكم المنيف. وربّنا يديمكم بالخير والإقبال للدوام.

الداعي

الأخ الياس اليسوعي.

فأتى ثاني يوم ٢٨ منه ودفع الدراهم كلّها سبعة آلاف وميتين قرش. ثلاث آلاف بقيت عنده لشغل التورة[٣].

(سجلّ المراسلات ١: ٥٨، الرسالة ٦٣ لسنة ١٨٧٢)

---

(١) إرسال الكتب إلى المجلّد «عيد» تأكيد على أنّ المطبعة لم تكن قد توصّلت إلى إتقان هذا الفنّ، كما يتبيّن الأمر من بعض التلميحات في المراسلة مع الأخ جيراردان. لم نحظ بأي معلومات عن المجلّد عيد.

(٢) قد يحسبون ساعات النهار إبتداءً من طلوع الفجر، فيعتبرونه الساعة الأولى من النهار؛ فتقارب الثامنة العصر، أي بين الواحدة والثانية بعد الظهر.

(٣) كان اليازجي إذن قد باشر النظر في ترجمة العهد القديم، في شهر تشرين الثاني. بخصوص الصورة أطلب الوثيقة ٥.

- ٧ -

مكتوب أتى من الأخ جيراردان من باريس وصلنا في ٢٨ ت٢ ١٨٧٢ وهذه صورته حرفيًا:

J.M.J. Paris, 7 novembre 1872
Mon cher frère Elias,

[....] Pour la gravure du check Brahime Eliazgi je me suis adressé au plus habile graveur et qui (est) en même temps le plus consciencieux. Il se charge de lui faire quelque chose de bien, mais il lui faut la somme de trois cents francs, 1500 piastres, pour la plaque seulement, et il faudra bien pour l'impression de mille gravure(s) cent francs, ce qui fera en tout 2000 piastres; la plaque sera pour lui bien entendu. Si cela lui convient répondez-moi tout de suite, s'il avait une photographie de son père il ferait bien de me l'envoyer, le graveur en serait bien aise...

La gravure que je vous envoie est un specimen du travail du graveur, faites la voir à Eliazgi...

(سجلّ المراسلات ١: ٥٨ الرسالة ٦٤ لسنة ١٨٧٢)

- ٨ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٢ ك١ ١٨٧٢

جناب الأجل الماجد المحترم أدام الله بقاه.

غب اهدا جنابكم فريد السلام والسوال عن الخاطر العاطر الكريم الفاخر واصل لحضرتكم الكتاب من عند الأب روز (كتاب عربيّ أخذه بالإعارة)(١)، مقرونًا بالتشكرات والممنونيّة للجناب، ومعًا يطلب أن ترسلوا له دفتر الكتاب المقدّس(٢) (فهذا الدفتر خطّ أخذه ليصلحه في بيته وبان أنّه لا يقدر يشتغل به فأرسل الأب روز طلبه) لأنّه يحتاج إليه.

(١) التعليق بين هلالين في هذه الرسالة للأخ كنعان.
(٢) أطلب رسالة الأخ الياس إلى اليازجي، ١٦ كانون الأوّل ١٨٧٢، وثيقة ٩.

ولا خلاف ذلك إلاّ الدعى بتوفيق الجناب براحة وانشراح بدون ابراح دوامًا.

الداعي لجنابكم
الأخ الياس اليسوعي

فأعطاه الدفتر بدون جواب ولا قال له شيء

(سجلّ المراسلات: ١: ٦٨، الرسالة ٧٤ لسنة ١٨٧٢)

- ٩ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٦ ك ١ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأفخم أدام الله وجوده الكريم،

غب سؤال خاطركم والاطمنان عن صحتكم وانشراحكم. المبدي أنّه بخصوص أمر التصليح الذي صار الكلام عنه (في ١٣ شهره) مع حضرة الأب المدبر فتصليح الديوان[1]. يصير كما صار الاتّفاق مع جنابكم والأب المذكور. وأمّا باقي النسخ لا اعتماد على تصليحها بعد. ثمّ حضرة الأب الموما إليه يسال جنابكم أن تخبرونا في هل يمكنه أن يعتمد على حضرتكم نظرًا لتتمّة شغل التوراة أم لا[2]. وأخبروه بما ترون في وسعكم وإمكانكم.

هذا وفيما أنّنا نسأل الخاطر والدعى بالنجاح ويسر الأعمال بعنايته، الإلهية للدوام أمين.

مستمدّ الدعى
الأخ الياس اليسوعي (انتهى)

---

(١) 1872. Travail à prix fait de M. Ibr. Eliazigi. Correction du Divan du Curé avant la composition 20 pi. chaq. tir.
Correction avant l'Impression 20 pi. id.
يعني به ديوان الخوري نقولا. شروط العمل في بيلر *Imprimerie*، سنة ١٨٧٢، ص ٤.

(٢) الظاهر من هذا السؤال أنّ الشيخ إبراهيم أخذ يتأخّر في القيام بالعمل الموكول إليه. أطلب الرسالة السابقة.

(فاعلم أنّ تصليح الديوان تكلّفنا كلّ نسخة عشرون قرش لأجل تحريكها وتصليح أعرابها ثمّ عشرون قرش آخر لأجل تصليحها عند طبعها. الجملة أربعون قرش، كما تكلّفنا نسخة التوراة). فلم يرد جواب لكنّه قال للولد أنّه يحضر لعندنا ويعطينا الجواب. فحضر في ١٨ منه أي بعد يومين من تاريخه.

(سجلّ المراسلات ١: ٧١، الرسالة ٧٧ لسنة ١٨٧٢).

- ١٠ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت في ٢٣ ك ١ ١٨٧٢

جناب الأجل الأفخم أدام الله شريف وجوده.

غب إهداكم ما وفر من السلام والاطمنان عن كريم مزاجكم الفاخر السليم. الباعث هو أنّ حضرة الأب المدبّر يسألكم إن كنتم تريدوا ترسلوا نسخة من مجمع البحرين، واحدة فقط، لبرسلها لجنابكم لصاحب المكتبة في أفريقيا المعروف منه. لأنّه بما إذا نظرها يطلب منها بعض النسخ، كما أنّه لما نحن أرسلنا له نسخة من كتاب نخب الملح أرسل وطلب الآن عشرة نسخ منه. وبوقته يتجهز صندوق من كتب مطبعتنا لبلاد أفريقيا، فيمكنّا من ثمّ وضع كتابكم في الصندوق. والخاطر راجع لجنابكم لأنّ الأب المذكور دايمًا يهتم فيما يراه ذا إفادة لحضرتكم.

هذا ونهديكم مع الأب الموما إليه السلام وسوال الخاطر. وربّنا يحفظكم بالخير للدوام.

الداعي لجنابكم
الأخ الياس اليسوعي.

إلاّ أنّنا لم نرسل هذا المكتوب، لأنّنا قبل إرساله سال الأخ الياس المدبر لنرسل لأفريقيا من الاثني عشر كتاب الموجودين عندنا للبيع. فأرسلنا ستّ كتب لأفريقيا املاً أنّهم يدفعوا لنا ثمنها، ولو لم يطلبوها، لأنّهم يرغبوا كتب العلوم كثيرًا ونحن نعطي هنا ثمنها للشيخ إبرهيم المذكور. ففي هذا الصندوق يوجد كتب بثلاثة ألف وثمانماية وثلاث وخمسين قرش (٣٨٥٣). وهذه من

الكتب: مزامير محرّك عدد ١٢، قاموس عربيّ فرنساويّ ١٢، وقاموس فرنساويّ عربيّ ٣٦، صلوات كبير ١٢، مجمع البحرين ٦ سعر ٤،٥ كلّ واحد. أمّا الصندوق فسافر من بيروت في ٣١ ك، ١٨٧٢.

(سجلّ المراسلات ١: ٧٦ ـ ٧٧، الرسالة ٨٣ لسنة ١٨٧٢)

- ١١ -

مكتوب أتانا من الأخ جيراردان في ليون في ٢٥ شباط ١٨٧٣

Lyon, 9 février 1873

... J'ai été mortifié de la décision de Monsieur Elyazigi. Quel courage et quelle générosité! reculé(r) devant 100 francs pour avoir une gravure sans pareille de son père. Aussi s'il tient à sa lythographie qu'il vient-lui-même la faire faire. J'ai mis sous pli tout son bagage que vous recevrez par la première occasion, parce que je suis bien sûr qu'il ne serait pas content de ce qu'on lui ferait. Bref qu'il ne m'en parle plus...(1).

(سجلّ المراسلات ١: ١٢٣، الرسالة ٣٥ لسنة ١٨٧٣)

- ١٢ -

مكتوب إلى الأخ جيراردان في فرنسا بمدينة ليون(٢)
تاريخ ٢٠ آذار ١٨٧٣

حاشية (Supplément)

إنّنا واجهنا جناب الشيخ إبرهيم اليازجيّ، وترجمنا له عبادتكم بخصوص صورة أبيه. فأجابنا أنّه، كما أخبرتموه في تحريركم المرسل لمّا كنتم في باريز، أنّ

(١) رسالة خاصّة تنمّ عن بعض الفتور من قبل المطبعة تجاه الشيخ إبرهيم، بعكس المراسلة الرسميّة اللطيفة بتوقيع الأخ الياس وديباجة الأخ كنعان.

(٢) هي رسالة طويلة بالفرنسيّة إلى الأخ جيراردان (ص ١٨ ـ ٣٢) مذيّلة بحاشية بالعربيّة (ص ٣٢ ـ ٣٥)؛ تثير تساؤلاً لم تتمكّن من إيجاد الجواب الشافي له: هل كان الأخ جيراردان يجيد العربيّة أقلّه قراءةً، أم أنّ النصّ العربيّ رفعه الأخ كنعان إلى الأخ الياس للموافقة على مضمونه قبل ترجمته؟

حفر الصورة يكلّفه ثلاثماية فرنك، وطبع ألف نسخة تكلّفه ماية فرنك، فيكون جملة الكلفة، ألفين قرش. فلما قلنا له الآن انّه تأخر إلى عدم أخذها بسبب ماية فرنك، قال إنّه لو عرف أنّها تكلفه فقط ماية فرنك لكان من هذه الساعة يرتضي بأخذها. إنّما الذي غيّر عزمه فهو كلفة ٤٠٠ فرنك. فالآن نتركه يدبر أموره، فنحن عملنا ما قدرنا لنرضي جنابه.

(سجلّ المراسلات ٢: ٣٢ - ٣٣، الرسالة ٦ لسنة ١٨٧٣)

- ١٣ -

مكتوب إلى الأخ جيراردان في فرنسا بمدينة ليون
تاريخ ٢٩ أيّار ١٨٧٣

حاشية... الشيخ إبرهيم اليازجي مقيم عندنا للشغل طول النهار. وابتدا من أوّل شهر نيسان؛ فيشتغل ستّ ساعات في النهار للمطبعة، سواءً كان بشغل التوراة أو تصليح بعض الكتب لا سيّما المحرّكة، وباقي النهار يصرفه بشغل يخصّه. وهو في الأوضة التي فوق أوضة محرّره[1].

(سجلّ المراسلات ٢: ٦١، الرسالة ٨ لسنة ١٨٧٣)

---

(١) كانت بناية المطبعة قريبة من الدير، شرق ساحة البرج. أوضة «محرّره» هي بدون ريب غرفة الأخ كنمان، محرّر المكتوب، لا غرفة الأخ الياس صاحب الترقيع. ويذكر الأخ كنمان في يوميّات المطبعة لسنة ١٨٧٣ (ص ٦) أنّهم في أيلول فتحوا «طاقة جديدة» في غرفة اليازجي وقد يكون ذلك لتسهيل «مسحب الهوا» في أيّام الصيف القائظة.

من المتصرفيّة إلى لبنان الكبير
مدخل إلى دراسة اتّجاهات الفكر السياسيّ
عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة

الدكتور ناصيف نصّار

مقدّمة

يتناول هذا البحث الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة من تاريخهم. ويحاول أن يكشف عن الاتّجاهات الكبرى والمحاور الرئيسيّة في هذا الفكر. وهذا يعني أنّ كثيرًا من التفاصيل لن يجد مكانه في هذا البحث. فالدراسة المفصّلة للفكر السياسيّ عند الموارنة منذ إنشاء المتصرفيّة في جبل لبنان إلى اليوم مشروع كبير. وهذا البحث ليس سوى تمهيد ومدخل إلى الموضوع.

إنّ دراسة الفكر السياسيّ عند الموارنة أمر ضروريّ للموارنة أنفسهم وللبنانيّين عمومًا. فالموارنة عنصر رئيسيّ في الدولة اللبنانيّة. والأزمة الحاليّة التي يمرّ بها لبنان تصيب الموارنة ولبنان على حدّ سواء. ولذلك ينبغي أن يكون الموارنة على إدراك كامل لوضعهم السياسيّ وتاريخهم السياسيّ وتفكيرهم السياسيّ حتّى يحسنوا اختيار الاتّجاه الواجب اختياره للمرحلة الآتية من تاريخهم وتاريخ لبنان.

وهذا البحث، إذ ينحصر في دائرة الفكر السياسيّ، يترك عن قصد قطاعات مهمّة في الحياة السياسيّة، مثل المؤسّسات السياسيّة والأعمال السياسيّة المرتبطة بهذه المؤسّسات أو غير المرتبطة بها، والعوامل المحدّدة للنشاط السياسيّ

كالدين والديموغرافيا والجغرافيا والاقتصاد والعلاقات الدوليّة، والطبقة الحاكمة وكيفيّة تشكّلها. هذه القطاعات تؤثّر بشكل أو بآخر في الفكر السياسيّ، وتتأثّر به، ولا بدّ من دراستها في إطار تحليل شامل للحياة السياسيّة عند الموارنة. ولكنّنا، في هذا البحث، سنكتفي بالإشارة إليها حيث ينبغي ذلك لمزيد من الوضوح والفهم للموضوع.

أمّا كيفيّة تناول الموضوع، فإنّها بسيطة، نظرًا إلى طبيعة هذا البحث الذي يهدف إلى تحديد وضع المشكلة فقط. فالأسئلة التي تهمّنا في الدرجة الأولى هي أسئلة استكشافيّة أكثر ممّا هي أسئلة تفسيريّة أو تقييميّة. بأيّ مقدار كان عند الموارنة فكر سياسيّ مبلور في المائة سنة الأخيرة؟ ما هو الشكل الذي أخرج به الموارنة فكرهم السياسيّ المبلور؟ ما هي الأطروحات الرئيسيّة في الاتّجاهات التي برزت عندهم؟ وبصورة خاصّة، كيف عالجوا مشكلة الدولة ومشكلة النظام السياسيّ ومشكلة الخطط والوسائل السياسيّة؟ فهذه أسئلة تساعد الإجابة عنها موضوعيًّا على تجنّب التعسّف في التفسير والتقييم. ولكي يكون هذا البحث وافيًا بالغرض منه، سنُثبت في ثنايا المعالجة المناسبة لتلك الأسئلة بعض المقتبسات المعبّرة أحسن تعبير عن فكر أصحابها السياسيّ.

ولمّا كان هذا البحث يعتمد مصطلح الموارنة بالمعنى السوسيولوجيّ، لا بالمعنى الإيديولوجيّ، فقد بات من اللازم له رصد الفكر السياسيّ عند جميع المفكّرين الذين ينتمون إلى الطائفة المارونيّة، سواء كان تفكيرهم السياسيّ مرتكزًا على المبدأ الطائفيّ أم على غيره من المبادئ. ولكن، نظرًا إلى أنّ الموارنة يشكّلون كنيسة منظّمة تنظيمًا تراتبيًّا واضحًا، فقد وجب تخصيص القسم الأوّل من هذا البحث لعرض الفكر السياسيّ الذي عبّر عنه بطاركتهم وبعض مطارنتهم، والقسم الثاني لعرض اتّجاهات الفكر السياسيّ كما عبّر عنه الزعماء والمفكّرون البارزون بينهم.

القسم الأوّل

الفكر السياسيّ عند بطاركة الموارنة وبعض مطارنتهم

١ - قبل البطريرك الياس الحويّك:

كان إنشاء المتصرفيّة في جبل لبنان حدثًا بالغ التأثير في تاريخ الموارنة السياسيّ. فقد جاء، بعد فترة الاضطراب بين نهاية عهد الأمير بشير الثاني الكبير وحوادث عام ١٨٦٠ بمثابة ضربة موجّهة ضدّ الهيمنة المارونيّة التي أكّدت نفسها في عهود الإمارة الشهابيّة. غير أنّ الموارنة حاولوا التكيّف مع الوضع الجديد والإفادة منه. أعطاهم نظام المتصرفيّة أرجحيّة واضحة بالنسبة إلى غيرهم من الطوائف، مع أنّه حرمهم من منصب المتصرّف الذي أُسند إلى أجنبيّ مسيحيّ مرتبط مباشرة بالباب العالي. وأدخل تغيرًا أساسيًّا في البنية الاجتماعيّة السياسيّة لسكّان جبل لبنان عمومًا، إذ ألغى الامتيازات الإقطاعيّة وأعلن مساواة الجميع أمام القانون (المادّة الخامسة)، وفرض مبدأ انتخاب مشايخ القرى وأعضاء مجلس الإدارة (المادّة الرابعة والمادّةالعاشرة)، واعتمد قاعدة التمثيل الطائفيّ في تقسيم المديريّات وفي مجلس الإدارة، فأعطى الموارنة إدارة أربع مديريّات من أصل المديريّات السبع التي تتألف منها المتصرفيّة، وأربعة أعضاء من مجلس الإدارة الذي يعاون المتصرّف. وفي الواقع كانت هذه الأرجحيّة السياسيّة التي منحهم إيّاها نظام جبل لبنان انعكاسًا لوزنهم الديموغرافيّ والاقتصاديّ والثقافيّ والتربويّ. وقد لاحظ ذلك أحد المراقبين الدارسين لأحوال جبل لبنان في القرن الماضي، حيث قال: «استنادًا إلى ماضيهم التاريخيّ وتفوّقهم العدديّ وثروتهم الاجتماعيّة، يدّعي الموارنة أنّ جبل لبنان وطن لهم وأنّ سيادتهم عليه يجب أن تكون فوق كلّ سيادة. وفي سبيل ذلك يحاولون الإمساك بناصية الحكم باستمرار»[١].

---

(١) قسطنطين بتكوفيتش: لبنان واللبنانيّون، بطرسبورغ ١٨٨٥، دار المدى، ترجمة يوسف عطاالله، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤٨.

وقد تعزّز في عهد المتصرفيّة نفوذ البطريرك والمطارنة السياسيّ. وذلك بفضل شخصيّة البطريرك بولس مسعد القويّة، والتغيّرات التي طرأت على العلاقات بين الشعب والأعيان بعد سلسلة الاضطرابات الاجتماعيّة التي توّجتها ثورة طانيوس شاهين عام ١٨٥٨. وفي هذا الصدد، يقول المراقب المارّ ذكره: «كانت الجماعة المارونيّة تخضع لبطريركها ومطارنتها خضوعًا تامًّا، وتنظر باحترام كبير إلى المشايخ والأمراء وجميع أبناء العائلات الأرستقراطيّة العريقة التي تكاثرت وزاد عددها . . . على أنّ الأمراء والمشايخ من الموارنة الفقراء لم يعودوا يتمتّعون في جبل لبنان بالوزن السياسيّ السابق، لأنّ الزعماء الروحيّين استغلّوا أخطاء الأرستقراطيّين، أي الأمراء والمشايخ، فانتزعوا منهم نفوذهم وأملاكهم»(١). وعن شخصيّة البطريرك مسعد، يقول أحد المؤرّخين المعاصرين في خاتمة دراسة طويلة لموقف البطريرك مسعد من حركة الفلاّحين في كسروان: «لقد كان بولس مسعد محطّة هامّة في تاريخ البطريركيّة المارونيّة. فهو رجل التقوى ورجل التعصّب في آن. جمع بين عمق الثقافة التاريخيّة، والأصول الفلاّحيّة، وإرادة السلطة التي ترفض أن يكون لها حدود في مجالَي الدين والسياسة. هذه السلطة كانت في خطوطها العامّة مزيجًا مركّبًا. فهي تتحسّس مع الفلاّحين (والشركاء) حاسمة مسألة استقلالها، إن لم يكن معاداتها للمؤسّسة الإقطاعيّة. لكن في موازاة ذلك كانت ترفض مقولات الحرّيّة والإرادة الشعبيّة، محاولة أن تفرض شرعيّتها الدينيّة، كقيادة للطائفة المارونيّة وبروحيّة المواجهة والعصبيّة للطوائف الأخرى»(٢).

ليس من السهل معرفة حقيقة المشروع السياسيّ الذي يمكن أن يكون قد خامر تفكير البطريرك مسعد، قبل إنشاء المتصرفيّة وبعده. ولعلّنا نستدلّ على جانب منه، من خلال مطالبة مطران بيروت، طوبيا عون، ممثّل فرنسا في المفاوضات لحلّ مشكلة لبنان، بالعمل على «ضمّ مدينة بيروت والبقاع الغربيّ إلى لبنان»(٣). ومهما يكن من أمر، فإنّ الوضع الذي وجد الموارنة أنفسهم فيه

---

(١) قسطنطين بتكوفيتش: لبنان واللبنانيّون، ٤٧.

(٢) عصام كمال خليفة: أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٧.

(٣) المطران إغناطيوس مبارك: الثمر المبارك، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونيه، ١٩٣٧، ص ٤٢٦.

بعد استتباب الأمن في جبل لبنان لم يكن شديد الإزعاج لهم. وإنّنا لنجد في بعض ملاحظات المطران يوسف الدبس، في ثنايا كتابه عن «تاريخ سورية»، دليلاً إلى نوع الفكر السياسيّ الذي ساد الإكليروس المارونيّ حتّى نهاية القرن التاسع عشر.

عمل المطران يوسف الدبس مدّة طويلة مع البطريرك مسعد. وهو يعتبر نفسه تلميذًا له في التاريخ، وعارفًا بأسراره وأفكاره. فما يقوله عن الوضع السياسيّ للموارنة في عصره، وإن لم يكن تعبيرًا تامًّا عن تفكير البطريرك مسعد السياسيّ، فهو بدون شكّ تعبير عن تيّار واسع في أوساط الطائفة المارونيّة.

الانتماء الوطنيّ الذي يجاهر به المطران يوسف الدبس هو الانتماء السوريّ. والموارنة في رأيه «جماعة من السريان السوريّين». غير أنّه يدرك أنّ الانتماء الوطنيّ التاريخيّ الواسع شيء، والعمل السياسيّ في إطار هذا الانتماء شيء آخر. فالدولة العثمانيّة تسيطر على سورية، وتقسمها ولايات، والموارنة متمركزون في جبل لبنان وموزّعون أيضًا في ولايات عدّة من الولايات السوريّة. فالمرحلة الحاضرة تقضي بمسايرة الباب العالي وعدم اللجوء إلى التمرّد عليه. «حكّمت التجارب الموارنة وعلّمتهم أن لا يصغوا لوساوس الأجانب وأن يؤثروا الطاعة والانقياد للحكومة السائدة بهم على المعاندة والمخالفة لها وعلى مرضاة أصحاب السياسة الذين لا يهمّهم إلاّ أغراضهم»[1]. هذا على صعيد العلاقة مع الدولة المسيطرة على جبل لبنان وسائر المناطق السوريّة. أمّا على صعيد العلاقات الداخليّة بين سكّان سورية، على اختلاف طوائفهم ومنازعهم، فإنّه يستخرج من تاريخ الحروب الصليبيّة أمثولة عامّة، يطرحها قاعدة للعمل السياسيّ الداخليّ. يقول: «إنّ تاريخ سورية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مثالات يتمثّل بها كلّ عاقل ليلزم السلم والوفاق، وينكب عن الخصام والخلاف... وسنرى في كلّ فصل من تاريخنا لهذين القرنين موعظة ناطقة بوجوب الموالاة والوفاق في أمور هذه الدنيا بين الملل، ولو اختلفت دينًا ومذهبًا وطقسًا، ووجوب التنكيب عن العداوات والخصام طلبًا

---

(١) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الخمس، ص ٢٩١.

لراحة كلّ فريق والسير في طريق التمدّن»[1]. وفي الاتجاه نفسه، يرفض أن يخوض في تفاصيل الحرب الأهليّة لعام ١٨٦٠، خوفاً من إعادة تأجيج مشاعر العداء بين الموارنة والدروز[2]. وفي إطار التاريخ العامّ لسورية والدول التي سيطرت عليها، وخاصّة بعد الفتح العربيّ الإسلاميّ، يبدو له أنّ الموارنة عاشوا في إطار نوع من «الاستقلال الإداري» الذي كانت المتصرفيّة شكلاً من أشكاله[3]. إلاّ إنّه يلاحظ، بشيء من الأسف، تغيّرات تصيب البنية التقليديّة التي عرفها الموارنة للسلطة. ويسجّل ملاحظته في نصّ طويل نثبت بعض فقراته:

«أمّا الأعيان الموارنة في هذا القرن، فقد تكاثر عديدهم ورسا على ما تحمّله حالتهم وثروتهم... ولكن زيادة عددهم وتوفّر احتياجات المعيشة والملبس والأثاث في هذا العصر آلت بكلّ هذه الأسر الشريفة إلى الانحطاط وضيق ذات اليد في عيال كثيرة منهم... وزاد في الطين بلّة انتشار روح الحرّيّة في هذا العصر، فحمل الأهلين على ازدراء سلطتهم وإنكار وجاهتهم وعدم رعاية شرف أصلهم... وانتشر هذا الروح في باقي أعمال لبنان، فانحطّت مهابة الأمراء أيضاً، وباقي المشايخ، لا الموارنة فقط، بل غيرهم أيضاً من أيّة طائفة كانوا». ويضيف المؤرّخ الشاهد رأيه في ذلك، فيقول: «وعندنا أنّ هذه الخطة من مقام شرفاء البلاد أخّرت بها كثيراً، إذ كثر رؤساء القوم، ولا مشاحة أنّه حيث كثُر الرؤساء، كثُر الخلاف ولم تستقم الحال. وبعد أن كانت سلطة البلاد تنحصر برأي كم وجيه من هذه الأسر، أمسينا العوبة، فتعدّدت آراؤنا بقدر تعدّد أفرادنا. على أنّنا لا ننكر أنّ بعض الجهلة من هذه الأسر تسبّب بهذا الانحطاط بأعمالهم التي لم تنطبق على واجبات الحقّ والعدل والشرف»[4].

في هذه الملاحظات للمطران الدبس، نجد المفاهيم الرئيسيّة في الفكر

(١) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد السادس، ص ١ و٣.
(٢) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الثامن، ص ٦٧٢ - ٦٨٣.
(٣) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الخامس، ص ٢٩١ - ٢٩٢. المجلّد السادس، ص ١٨٣ - ١٨٤.
(٤) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الثامن، ص ٧٢٤ و ٧٢٥.

السياسيّ الذي انتشر في أوساط الإكليروس المارونيّ في أواخر القرن التاسع عشر. موالاة السلطان العثمانيّ، الاستقلال الإداريّ في جبل لبنان، الوفاق بين الملل، والخوف من روح الحرّيّة الذي قضى على سلطة الأعيان وأخذ يهدّد سلطة رجال الدين. فهل تحوّلت هذه المفاهيم مع البطريرك الحويّك. وكيف؟

٢ ـ الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك الياس الحويّك (١٨٩٩ ـ ١٩٣١):

إذا كان البطريرك بولس مسعد يمثّل محطّة هامّة في تاريخ الطائفة المارونيّة، إذ إنّه رافق وشارك في عمليّة انتقال الموارنة من وضع القائمقاميّتين إلى وضع المتصرفيّة، فالبطريرك الياس الحويّك يمثّل محطّة فاصلة، إذ إنّه رافق وشارك مشاركة فعّالة في انتقال الموارنة من وضع المتصرفيّة إلى وضع لبنان الكبير. وفي الحقيقة، استفاد البطريرك الحويّك من تركيز الزعامة عند الموارنة في الكرسيّ البطريركيّ، وأضفى على هذه الزعامة من شخصيّته القويّة وحياته الطويلة هيبة كبيرة. وتبلور الفكر السياسيّ في بعض رسائله بشكل يسترعي الانتباه. ولذلك ينبغي النظر إلى فكره السياسيّ كفكر انتقاليّ وكفكر تأسيسيّ(١).

عندما تسلّم المطران الياس الحويّك مقاليد السدّة البطريركيّة، كانت أوضاع السلطنة العثمانيّة تتفاقم سوءًا، واستبداد عبد الحميد الثاني يزداد بطشًا. فلم يكن أمام البطريرك الجديد إلاّ أن يسلك سبيل المسايرة والمراقبة. ففي الرسالة الأولى التي وجّهها إلى عموم الطائفة المارونيّة، يحثّ الموارنة، في الخاتمة، على «أمرين خطيرين»، وهما إخلاص التعلّق بالكنيسة الرومانيّة والخضوع التامّ للسلطان العثمانيّ(٢)، ولكن تطوّر الأوضاع الداخليّة في الاستانة والعلاقات الدوليّة في أوروبّا وآسيا سمح له بأن يوطّد علاقاته مع فرنسا وبأن

---

(١) من أجل الاطّلاع على حياة البطريرك الحويّك وأعماله الدينيّة والسياسيّة، ينبغي الرجوع إلى الكتاب الكبير الذي وضعه الأب إبراهيم حرفوش تحت عنوان: «دلائل العناية الصمدانيّة»، جونية، ١٩٣٥.

(٢) البطريرك الياس الحويّك: الذخائر السنيّة (وهي مجموعة رسائل البطريرك إلى الموارنة، مطبوعة بعناية الأب فيليب السمرانيّ)، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونيه (لبنان)، ص ١٤ ـ ١٥.

يشجّع قيام حركات تعارض التتريك وتطالب بالمحافظة على امتيازات جبل لبنان السياسيّة، أو بالاستقلال التامّ عن تركيا. ولم يصبح التعبير عن فكره السياسيّ واضحًا في رسائله إلى عموم الموارنة إلاّ بعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى. وفي حدود هذا البحث التمهيديّ، لا يسعنا إلاّ التوقّف قليلاً عند أربع رسائل تتضمّن الأفكار الرئيسيّة التي بنى عليها مواقفه السياسيّة العمليّة.

موضوع الرسالة الثامنة عشرة، وتاريخها ٨ كانون الأوّل سنة ١٩١٨، هو «الشكر لله على نهاية الحرب الكونيّة». ومن الواضح أنّ الناحية الدينيّة من هذه الرسالة غطاء لطرح بعض الأفكار السياسيّة. ولعلّها المرّة الأولى التي يتجرأ فيها البطريرك الحويّك على إعلان موقفه من الحكم العثمانيّ وسياسته في الأنحاء السوريّة. «ولم تكن لنفسنا راحة من جرّاء ما كنّا نشاهده من تفنّن رجال الحكومة التركيّة في ضروب العسف والظلم وقيام فئة، وإن قليلة، من أبناء البلاد لمساعدتهم على الإيقاع بإخوانهم والمتاجرة بأرواحهم. فاندفعوا بعامل الطمع الممقوت وحبّ الاتّجار الذميم إلى تضييق الخناق على رقاب العباد، إذ لم يدعوا صنفًا من الأصناف اللازمة للمعيشة إلاّ احتكروه...»(١)، وليست سياسة الأتراك في أثناء الحرب سوى مظهر من مظاهر سياستهم القمعيّة العامّة. ولذلك، يقول البطريرك، كانت الغاية الحقيقيّة للموارنة وسائر أبناء البلاد هي «الضالة التي قد طالما نشدناها ونشدها الأجداد من قبلنا، أي إنقاذنا من نير الأتراك الثقيل وإيلاؤنا الحرّيّة في إدارة شؤوننا»(٢). ولمّا كانت هذه الغاية قد أصبحت قريبة المنال بفضل الأنكليز والفرنسيّين فالواجب يقضي بتوجيه الشكر إليهم، وبتنظيم التعاون معهم، حتّى تتحقّق الغاية بكاملها. وهكذا يبني البطريرك الحويّك اتّجاهه في السياسة الخارجيّة على اتّجاهه في السياسة الداخليّة، وليس العكس. المصلحة الأساسيّة هي مصلحة البلاد وحرّيّتها واستقلالها، وليست مصلحة هذه أو تلك من الدول الصديقة.

وفي هذا السياق، يشير البطريرك الحويّك إلى العون الكبير الذي قدّمته

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٤٩٠. أنظر أيضًا ص ٤٩٥.
(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٤٩٤.

فرنسا للطائفة المارونيّة عبر العصور الحديثة، ويكشف عن الخطّة التي يعمل بموجبها مع الدول الصديقة. فيقول:

«وقد أجرت الدول المتحالفة، وخصوصًا فرنسة، ما أجرته في سبيل مصلحتنا وخيرنا، وأبدت من التجرّد والتفاني ما حقّ لها معه علينا فوق الشكر الثقة التامّة بعطفها. فإنّ ما عرفناه وأبلغناه بصفة شبه رسميّة أنّها، أي الدول، بدلاً من أن تضمّ إلى بلادها ما احتلّته بفضل بسالة جنودها وهرق دمائهم، تحتفظ لنفسها إلاّ بالنفوذ فقط. وقد اتّفقت أن تكون بلادنا تحت النفوذ الفرنسيّ. وممّا تقرّر بهذا الشأن أن تكون للبلاد الحرّيّة في اختيار شكل حكومتها، وأن تهتمّ فرنسة وتعنى بتدريب تلك الحكومة ومساعدتها ماديًّا وأدبيًّا على ترقية البلاد في معارج التقدّم والنجاح واستدراجها إلى الاستقلال. وتسهيلاً لهذا الأمر، وبلوغًا إلى ما ترمي إليه من توفير أسباب الارتزاق والربح للسكّان ووضع حدّ لما جرّتهم إلى البلدان الشاسعة سعيًا وراء الكسب، قرّرت توسيع نطاق لبناننا العزيز بحيث يضمّ إليه ما هو كالجزء المتمّم له، أي مرافئه الطبيعيّة وسهوله المتكوّنة من تربته، وبتوسيعه على هذه الصورة، تتوفّر موارده ويتّسع باب الارتزاق في وجه سكّانه»(1).

وعلى هذا الأساس، يدعو البطريرك الحويّك إلى «استئصال ما بذره الأتراك من بذور الشقاق وإبادة ما استنبطوه من عوامل التفريق»، وإلى الاهتمام بمصير الوطن وتعزيز روح الألفة والمحبّة والتآخي بين جميع أبناء البلاد على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، ويؤكّد «أنّ الوطنيّة والدين كليهما يوجبان عليكم احترام ومحبّة كلّ فرد مهما كانت عقيدته، والعقل نفسه يأبى عليكم إلاّ مؤاخاة من تضمّكم وإيّاهم سماء واحدة وتأويكم وإيّاهم أرض واحدة، وقد تحمّلوا ما تحمّلتم في الدور السابق من المصائب والمحن ما حمل المسلمين منهم أنفسهم على أن يتمنّوا مثلكم تقلّص ظلّ الأتراك من البلاد»(2). ويدعو كذلك إلى الثقة بفرنسا والتعاون معها في سبيل مصلحة الوطن وخيره.

---

(1) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٤٩٩.

(2) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

وقد سعى البطريرك الحويّك سعيًا عنيدًا إلى تحقيق الخطّة المارّ ذكرها، في مرحلة المفاوضات في مؤتمر الصلح. ومن أبرز ما قاله في هذه المرحلة تصريحه الشهير لجريدة «لو ـ ماتان» الباريسيّة، غداة وصوله إلى باريس في ٢٣ آب ١٩١٩، وفيه يؤكّد أنّ سفره إلى باريس يهدف إلى ثلاثة أشياء:

أوّلاً، المطالبة باستقلال مطلق للبنان.

ثانيًا، إعادة لبنان إلى حدوده الطبيعيّة والتاريخيّة كما حدّدتها قيادة الجيش الفرنسيّ في خريطة ١٨٦٢.

وثالثًا، توطيد وتعزيز العلاقات مع فرنسا.

وبعد إعلان قيام لبنان الكبير في ٣١ آب ١٩٢٠، يُبدي البطريرك الحويّك، في مطلع الرسالة التي وجّهها إلى الطائفة المارونيّة بتاريخ ٨ كانون الأوّل ١٩٢٠، ارتياحه إلى ما تحقّق من «الخطّة التي تمنّى عليها سلفاؤنا وخطّطناها لنفسنا يوم دخولنا هذا الكرسيّ البطريركيّ. فنال لبناننا العزيز استقلاله وتوسّع نطاقه وبعث شعبه أمّة حيّة سيكون لها شأن إن شاء الله بين الأمم الراقية»[1]. وتنتهي، هكذا، مرحلة، وتبدأ مرحلة جديدة. فكيف انعكست مشكلات هذه المرحلة في رسائل البطريرك الحويّك السياسيّة؟

إنعكست بصورة خاصّة في ثلاث رسائل متكاملة تتضمّن مبادئ ومفاهيم سياسيّة متجاوبة مع حاجات بناء الوطن على المدى القريب والبعيد. وهي الرسالة الثانية والعشرون، وموضوعها «حياة الشعوب»، بتاريخ ١٠ كانون الأوّل ١٩٢٣، والرسالة الرابعة والعشرون، وموضوعها «السلطة»، بتاريخ ٣ كانون الأوّل ١٩٢٥، والرسالة الثلاثون، وهي رسالته الأخيرة، وموضوعها «محبّة الوطن»، بتاريخ ٨ كانون الأوّل ١٩٣٠. وفيما يلي لمحة عن مضمون هذه الرسائل.

يعي البطريرك الحويّك تمام الوعي أنّ قيام لبنان الكبير بداية طور جديد في التاريخ السياسيّ للطائفة المارونيّة. «قد تحوّلت الأحوال ودخلتم الآن، أيّها

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

الأبناء الأعزاء، في طور جديد من حياتكم القوميّة، يعلم كلّ ذي بصيرة أنّه من الأهمّيّة بمكان بعيد في حياة الشعوب لما يحفّ بالأمّة من الأخطار في مثل هذه الظروف التي يغتنم فرصتها عدوّ الخير»[1]. ويحدّد الوجهة العامّة لهذا الطور بقوله: «المسألة حيويّة والمهمّة خطيرة جدًّا وهي تشييد البناية الوطنيّة»[2].

وقد يتبادر إلى الذهن أنّ البطريرك الحويّك، إذ يستخدم مصطلحات الأمّة والشعب والوطن والقوميّة والوطنيّة، يفكّر في الموارنة واللبنانيّين بحسب منطق التفكير القوميّ المنتشر إلى حدّ ما في عصره. ولكن الواقع هو أنّه يستخدم هذه المصطلحات دون تفريق واضح بين منطقها ومنطق التفكير الدينيّ في السياسة. فالمرجع الأساسيّ لتفكيره السياسيّ يتألّف من مستويَين متراتبَين ومتداخلَين في الوقت نفسه، وهما الدين والوطن. الدين له الأولويّة المطلقة، والوطن له أولويّة نسبيّة. وبين هاتَين الأولويّتَين، يحاول أن يطرح آراءه حول ما يسمّيه «تشييد البناية الوطنيّة».

من هنا، يذهب البطريرك الحويّك إلى أنّ «الدول والحكومات قد اهتمّت الاهتمام كلّه بجعل الدين ويحفظه أساسًا لكلّ إنشاءاتها وتأسيساتها الاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا ما حفظ كيانها وضمن لها نجاحها ورقيها»[3]. ولكنّه لا يدرك النتائج البعيدة المترتّبة على هذا المذهب عند تطبيقه على الدولة الناشئة، دولة لبنان الكبير. ففي رأيه، «المسألة الاجتماعيّة هي مسألة أدبيّة، والمسألة الأدبيّة هي مسألة دينيّة»[4]. فالدين يأمر، من خلال الوصايا العشر، بما هو لازم لحلّ المسألة الاجتماعيّة، ويدعم الوطنيّة بأخلاق التضحية والصبر والإقدام اللازمة لتشييد الأوطان. والله هو أصل الحياة الفرديّة والقوميّة. «فإنّه هو الذي قسم الخليقة إلى شعوب متفرّقة وأمم متنوّعة ومتميّزة بعضها عن بعض، وخطّ بإصبعه القديرة على الكرة الأرضيّة حدود المنطقة التي خصّصها بكلّ منها لسكّانها... وأعطى كلّ شعب لغته وعاداته وكلّ ما هو له ويُعرف به من الميزات، وحدّد له مدّة حياته وبقائه»[5].

---

(1) (2) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨١-٥٨٢.
(3) (4) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨٢-٥٨٣.
(5) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨٩-٥٩٠.

وفي هذه النظرة الغيبيّة إلى أصل الحياة القوميّة، يستنتج البطريرك الحويّك أنّ كلّ شعب من الشعوب له دعوة إلهيّة ومهمّة خاصّة. والشعب هنا هو في الدرجة الأولى الشعب المارونيّ، وفي الدرجة الثانية الشعب اللبنانيّ. إلاّ أنّه لا يوضح مهمّة الشعب اللبنانيّ بقدر ما يوضح مهمّة الشعب المارونيّ. وإذ يقارن بين ماضي الشعب المارونيّ وحاضره، يلاحظ ابتعادًا عن تقاليد الأجداد في مجالَي الوطنيّة والدين. ولذلك يناشد «أبناءه» التمسّك بروح الأجداد في الطور الجديد من تاريخهم.

وحياة الشعوب لا تصان ولا تزدهر بدون سلطة تتولّى أمرها. ولذلك يخصّص البطريرك الحويّك رسالة كاملة لموضوع السلطة، يستعيد فيها تعاليم الأكوينيّ وتوجيهات لاوون الثالث عشر، ويردّ على القائلين بفصل الروحيّ عن الزمنيّ. والمبادئ التي تؤلّف نظرته إلى السلطة هي الآتية:

١ - السلطة ضروريّة بالمصلحة العامّة.
٢ - السلطات الأساسيّة ثلاث: عائليّة ومدنيّة ودينيّة.
٣ - السلطتان العائليّة والمدنيّة أصلهما طبيعيّ، ولا تحتاجان إلى تدخّل الله الوضعيّ.
٤ - السلطة الكنسيّة مصدرها الله مباشرة.
٥ - السلطة الكنسيّة مستقلّة عن السلطة المدنيّة، وهذه مستقلّة عن السلطة الكنسيّة.
٦ - عند التنازع بين السلطتين، المدنيّة والكنسيّة، الأفضليّة هي للسلطة الكنسيّة، لأنّها أعلى من السلطة المدنيّة.
٧ - للإكليروس أن يقوم بواجبه الوطنيّ كسائر المواطنين.
٨ - التعاون بين السلطات الثلاث، العائليّة والمدنيّة والدينيّة، أفضل من التعارض، لراحة الإنسان وهنائه. أبناء الكنيسة هم أنفسهم رعايا الحكومة.
٩ - من اختصاص السلطة الكنسيّة تفسير مبادئ الحقّ، سواء كان الطبيعيّ أو المسيحيّ، أو العامّ أو الخاصّ، وبالتالي تعليم الواجب.
١٠ - من واجبات السلطة المدنيّة أن تسترشد في سنّ قوانينها بالشريعة

الطبيعيّة، وتستنير بأنوار العقل والضمير، وبطبيعة الأشخاص الذين تسنّ لهم القوانين.

١١ - المصدر المباشر للسلطة المدنيّة يمكن أن يكون الأصل أو الثروة الطائلة أو العمل العظيم أو البسالة الغريبة أو الحقوق الموروثة أو الخدمات الجليلة أو إرادة الشعب واختياره أو غير ذلك. ولا شيء من ذلك في أصل السلطة الكنسيّة.

١٢ - للبشر أن يختاروا حكوماتهم والهيئات التي يرتأون لها، وأن يبدلوا ما شاؤوا من قوانينهم المدنيّة. ولكن، ليس لهم أن يمسّوا قوانين الكنيسة وشرائعها وهيئة إدارتها وسلطتها وطقوسها وترتيباتها[١].

من الواضح أنّ هذه النظرة تحاول أن تعترف بدائرة خاصّة للسلطة السياسيّة، وأن تبرّر استقلال السلطة السياسيّة في دائرتها الخاصّة بتدبير الله الذي شاء أن تكون خليقته على هذا النحو. ولكنّها، في الحقيقة، تنطوي على تراتبيّة وعلى تصوّر لاختصاصات السلطة الكنسيّة ينتهيان إلى استتباع السلطة السياسيّة أو إخضاعها بصورة من الصور. وقد حاول البطريرك الحويّك أن يوازن بين هذه النظرة اللاهوتيّة اللاوونيّة إلى السلطة والنظرة التاريخيّة المحلّيّة إلى الوطن، وشاء أن تكون وصيّته الأخيرة وصيّة سياسيّة تحت شعار محبّة الوطن.

يبدو أنّ الحافز القريب لهذه الوصيّة هو خطر تفاقم حركة المهاجرة من البلاد. وكان البطريرك الحويّك قد أشار أكثر من مرّة إلى هذا الخطر. ولكن المقصود الحقيقيّ أبعد من ذلك. فما أودعه البطريرك الحويّك رسالة «محبّة الوطن» هو نظرة عميقة إلى الحياة الوطنيّة وإلى علاقة الموارنة واللبنانيّين عمومًا بوطنهم ودولتهم، وتعبير عن شعور وطنيّ راسخ، ودعوة إلى تعزيز الروح الوطنيّة المخلصة المتجلّية في الممارسة الوطنيّة العادلة للواجبات والحقوق. إنّ رسالة «محبّة الوطن» هي استعادة «بطريركيّة» لوطنيّات المعلّم بطرس البستانيّ المنشورة عام ١٨٦٠ تحت اسم «نفير سورية». والاتّجاه الغالب فيها اتّجاه نظريّ عامّ، أكثر ممّا هو اتّجاه تطبيقيّ لبنانيّ.

---

(١) البطريرك الحويّك: المختار السنيّة، ص ٦٣٠ - ٦٤٦.

يبدأ البطريرك الحويّك رسالته بتقديم حبّ الوطن كأنّه الحبّ الطبيعيّ للوالدين، ويلاحظ أنّ بعض أبناء الطائفة «قد عدلوا عن خطّة الأجداد الكرام في محبّتهم للوطن بعد أن نلنا ما نلناه من فضله تعالى ومساعدة فرنسة المحامية والصديقة القديمة لوطننا، فأصبحنا أمّة لها دستورها ونظامها الخاصّ»[١]. وبدلاً من أن يتّجه نحو موضوع الأمّة، وكيف أصبح اللبنانيّون أمّة، ودور الدستور في ذلك، يتّجه نحو موضوع الوطن، وينعطف منه نحو العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الوطنيّ.

الوطن محبوب طبيعيًّا، لأنه يقدّم لنا كلّ ما يلزم للتمكّن من الحياة. الوطن أرض تحفظ لنا الحياة، وتؤثّر في العقليّة والآداب والتربية. ولكن الوطن أكثر من أرض. إنّه لغة ومجتمع وتاريخ، هذه الأمور الثلاثة أجزاء لا تتجزأ من حقيقة الوطن. «ولا يمكن أن نحبّ الوطن بمعزل عن حبّنا للغتنا»[٢]. واللغة عند اللبنانيّين هي اللغة العربيّة، وعند الموارنة هي اللغة العربيّة بالإضافة إلى اللغة الطقسيّة أي اللغة السريانيّة[٣]. ولا يمكن أن نحبّ الوطن بمعزل عن حبّ المجتمع الذي يعيش عليه والحكومة التي تسهر على مصالحه ومنافعه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الموتى الذين سبقونا على أرض الوطن. «أرض الوطن ولغة الوطن وتاريخ الوطن وحماه الوطن، كلّ ذلك رابطة بين الأحياء والأموات»[٤]. والمسيحيّ يؤسّس حبّ الوطن على محبّة الله الذي وهبه الحياة وأسبابها.

من هذه المعطيات العامّة، ينطلق البطريرك الحويّك ليشرح نظرته إلى العدل في المجتمع الوطنيّ. ومعظم رسالته يدور على هذا الموضوع. فالعدل المتعلّق بحبّ الوطن هو مجموعة واجبات نحو الوطن وسكّانه وحكّامه، ويفصّل البطريرك الكلام على هذا العدل تحت فرعَين هما العدل العامّ أو العدل التشريعيّ والعدل التوزيعيّ. «الوطن بواسطة السلطان المدنيّ يسهر علينا

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٧٩٧.
(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٠.
(٣) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٦.
(٤) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٣.

بشرائعه ومحاكمه وشرطته ويحافظ علينا وعلى عيالنا وعلى حرّيّتنا»[١] ومحكّ نجاحه هو العدل «فالعدل العامّ تتناول أوامره كلّ أعضاء وأفراد المجتمع على اختلاف أنواعه»[٢]. وليس للحكومة أن تستغلّ سلطتها لمصلحتها الخاصّة، إذ إنّها خادمة المصلحة العامّة عن طريق العدل العامّ أوّلاً، وعن طريق العدل التوزيعيّ ثانيًا. وكلّما كانت مخلصة في قيامها بواجبها، استحقّت طاعة المحكومين لها. ويشدّد البطريرك الحويّك كثيرًا على احترام المواطنين للشرائع والقوانين كتعبير عن محبّة الوطن. إلاّ أنّه لا يميل إلى ربط العدل التشريعيّ أو العدل العامّ بالمساواة كمبدأ مطلق. فالاختلاف والتفاوت بين المواطنين يوجبان على الحكومة عدم التسرّع في وضع تشريعاتها العامّة. وهذا الاعتبار يظهر أكثر في مجال العدل التوزيعيّ. فلكلّ فرد من أفراد الوطن نصيب من الثروة العامّة ومن حماية الوطن له ولحقوقه الشخصيّة. وهذا النصيب يكون على قدر الاستحقاق[٣]. فالعدل التوزيعيّ لا يحدّد الضرائب بدون اعتبار الثروة، ولا يراعي القرابة في تولية الوظائف العامّة، ولا يحرم بعض المواطنين من إمكانيّة إسماع صوتهم إلى القضاء، ولا يكافئ الناس على اعتدادهم بأنفسهم الذي غالبًا ما يكون تعبيرًا عن طمع وحسد.

وينهي البطريرك رسالته بالتعبير عن أمل في التعاون بين السلطان الكنسيّ والسلطان المدنيّ لأجل خير لبنان: «ولنا الأمل بهيئة حكومتنا الموقرة وأفراد أبناء الوطن أن يعملوا بما دعوناهم إليه من محبّة الوطن والسعي وراء إسعاده، فيتعاون السلطان الكنسيّ والسلطان المدنيّ على إعلاء هذا الوطن العزيز الذي أحببناه، ويمكننا القول إنّنا لم نعش لذاتنا، بل لخدمة الكنيسة وخدمته»[٤].

من هذه اللمحة عن رسائل البطريرك الحويّك السياسيّة، نستطيع استخلاص حكم عامّ على اتّجاهات الفكر السياسيّ عند البطريرك الحويّك. المحور الأساسيّ في هذا الفكر هو دولة لبنان الكبير المستقلّة. والمحاور الفرعيّة

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨١١.
(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨١١.
(٣) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٢٣ - ٨٢٤.
(٤) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٣٣ - ٨٣٤.

هي صداقة فرنسا وتعاونها، الدستور، المحافظة على استقلال السلطة الكنسيّة المارونيّة عن السلطة المدنيّة اللبنانيّة وعلى تساميها عليها، الوطنيّة كما عاشها الأجداد في جبل لبنان. ومن أبرز سمات هذا الفكر، تغييبه شبه التامّ لمشكلة التعدّد الطائفيّ في الدولة الجديدة الناشئة. فكأنّ المشكلة بالنسبة إليه هي مشكلة تنظيم العلاقة بين الزعامة أو السلطة السياسيّة أو السلطة الدينيّة في مجتمع لا يوجد فيه سوى سلطة دينيّة واحدة. فهل تنبّه زعماء الإكليروس المارونيّ بعد الحويّك إلى عمق المشكلات والتناقضات الفعليّة والتناقضات الكامنة التي انطوى عليها الانتقال من لبنان الصغير، لبنان المتصرفيّة، إلى دولة لبنان الكبير؟

٣ ـ اتّجاه رجعيّ يعبّر عنه المطران مبارك:

لا شكّ في أنّ الانتقال من لبنان المتصرفيّة إلى دولة لبنان الكبير قد وضع الموارنة أمام تحدّيات ومسؤوليّات سياسيّة لم يعهدوا مثلها في تاريخهم السياسيّ؛ ولم يكونوا على تحضير تامّ لمواجهتها والاضطلاع بها. فالمشروع السياسيّ لدولة لبنان الكبير هو مشروع كبير، متعدّد المستويات، والعقبات الداخليّة والخارجيّة أمام نجاحه كثيرة. والإكليروس المارونيّ لم يكن موحّدًا في موقفه من هذا المشروع وفي نظرته إلى منطلقاته ومستلزماته، وفي إدراكه وحساسيّته تجاه نتائجه وانعكاساته على الموارنة. وقد عبّر المطران إغناطيوس مبارك عن إحدى ردود الفعل على هذا المشروع، في الثلاثينات، بشكل يدلّ على أن تكيّف الكنيسة المارونيّة مع الوضع السياسيّ الجديد، الذي أسهمت كثيرًا في تكوينه، كان تكيّفًا عسيرًا، تتداخل فيه نزعات الإقدام والتجديد مع نزعات التقليد والرجعة إلى نظام المتصرفيّة.

كان المطران مبارك أقرب المطارنة الموارنة، بحكم تولّيه أبرشيّة بيروت وعمله مع البطريرك الحويّك في باريس، إلى التطوّرات السياسيّة التي شهدها لبنان قبل ١٩٢٠ وبعدها وتدخّلاته في مجرى الحياة السياسيّة، نقدًا ومعارضة أو تأييدًا ودعمًا، تدلّ على أنّه كان حريصًا على عدم الابتعاد بلبنان الكبير عن لبنان الصغير، سياسة ونظامًا. ولا يهمّنا الآن من تلك التدخّلات سوى ما

يتّصل باتجاهه العامّ. وقد عبّر عنه المطران مبارك بشكل صريح، أكثر من مرّة. ففي خطاب البرنامج، عام ١٩٣٣، حدّد الخطوط الأساسيّة لنظرته السياسيّة، فقال: «وجوابًا على السائلين عن البرنامج الذي نتمشّى عليه في سياستنا، نقول إنّ ملخّص برنامجنا الرجوع بلبنان الكبير إلى مثل النظام الذي كان في لبنان القديم، بحكومة وطنيّة مصغّرة، ومجلس وطنيّ مصغّر ومنتخب من الشعب رأسًا وبدرجة واحدة، مع إعطاء رواتب مصغّرة توافق فقر البلاد، وتوزيع الوظائف على جميع الطوائف اللبنانيّة مع المحافظة على أهليّة الأشخاص واستحقاقهم مع بعض تحويرات ضروريّة يقتضيها التوسيع الذي طرأ على حدود لبنان القديم، ونطلب استلام جماركنا لتسديد ميزانيّتنا وتخفيض ضرائبنا بنسبة حالتنا الحقيقيّة»[1].

هذا الملخّص يترجم تمامًا أزمة التجاذب بين لبنان الكبير ولبنان الصغير في الفكر السياسيّ للإكليروس الماروني، وقد حاول المطران مبارك شرحه والدفاع عنه والدعوة إلى العمل به. وجاء شرحه توكيدًا أكثر ممّا جاء تبديدًا أو تخفيفًا لها. ومن أهمّ ما جاء فيه النقاط الآتية[2]:

١ - «توحيد الكلمة بين جميع الطوائف اللبنانيّة لمصلحة لبنان ونجاحه والقضاء على الغايات والأغراض الشخصيّة».

٢ - «مراعاة حقوق الطوائف بتوزيع الوظائف عليها بالنسبة، لأنّ التوزيع على هذا الأساس يزيل سوء التفاهم الطائفيّ ويوجد الاتّفاق على المصلحة العامّة. وهذا لا يمنع انتقاء الأكثر كفاية في الطائفة للوظيفة المعيّنة لها».

٣ - «استعادة سعادة لبنان القديم في لبنان الكبير، باختصار إدارته وتخفيف ضرائبه».

٤ - «تنشيط الحركة الاقتصاديّة لتعزيز ثروة البلاد وإنمائها بعد أن أصابها الجفاف في موارد الحرير والزيت والدخان وغيرها من المنتوجات الوطنيّة وإنشاء المشاريع العمرانيّة».

(١) المطران مبارك: الشر المبارك، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ وأيضًا ص ٣٨٢.
(٢) المطران مبارك: الشر المبارك، ص ٣٤٤ وما بعدها.

٥ ـ «استقلال لبنان بحدوده وحفظ كيانه».
٦ ـ «انتداب فرنسا انتدابًا حقيقيًا للإرشاد».
٧ ـ «التفتيش عن مصلحة لبنان قبل كلّ شيء بالمحافظة على حقوقه الوطنيّة والسياسيّة والماليّة والاقتصاديّة والزراعيّة والتجاريّة والصناعيّة، وحماية هذه المصالح حماية صحيحة».
٨ ـ «حكومة وطنيّة على رأسها رئيس وطنيّ».
٩ ـ «وزير فرد مع مجلس مديرين اختصاصيّين. . . ومسؤوليّة الوزير الفرد أمام رئيس الحكومة».
١٠ ـ «مجلس نيابيّ مصغّر يسيطر على الموازنة والمصالح الماليّة وسنّ القوانين وتعديلها. . .».
١١ ـ انتخاب النوّاب على درجة واحدة. . . وإرجاع المدراء إلى النواحي».
١٢ ـ «إرجاع الأحوال الشخصيّة إلى الرؤساء الروحيّين».

وقد عاد إلى بعض هذه النقاط في تصريحات إلى الصحافة، فقال مثلاً عن طائفيّة الوظيفة «إنّ كلّ طائفة تعرف الوظائف المخصّصة بها. كما كانت الحال في لبنان القديم». ويبرّر هذا المذهب بقوله: «وعندي أنّه يلزم قرون طويلة قبل أن يتساهل أبناء هذه البلاد التساهل الكافي في مشكلة الطائفيّة»[1]. وعلى سوال عن موقف «أبناء الولايات التي اندغمت بلبنان القديم» من الاتّجاه العامّ لسياسته، أجاب:

«إنّ أبناء الولايات التي انضمّت إلى لبنان ترضى بالعودة إلى نظام لبنان الصغير. ولدرس هذا النظام وتطبيقه على لبنان بعد تكبيره، سنحاول تأليف لجنة تضع مشروع الدستور الجديد على هذا الأساس. فنُلبس بلادنا ثوبًا يناسب جسمها»[2].

وفي حديث إلى مراسل جريدة «المقطّم»، يؤكّد نيّته في العمل لأجل دستور جديد للبلاد، لا يبتعد عن نظام المتصرفيّة، إلاّ بقدر ما يقتضيه تكبير المتصرفيّة. فيقول:

(١) المطران مبارك: الثمر المبارك، ص ٢٨٢ ـ ٣٨٢.
(٢) المطران مبارك: الثمر المبارك، ص٣٨٥.

ـ «أنا الآن أعدّ هذا البرنامج بالتفصيل، وغايتي فيه أن يعاد لبنان إلى نظام يتشابه بنظامه السابق، نظام بسيط في تركيبه ونفقاته، أي أن لا يزداد على نظامه السابق من الحواشي والذيول إلاّ بنسبة الزيادة التي دخلت عليه من إعادة الأراضي التي كانت مسلوخة عنه وبنسبة حاجات وضرورات العصر الحاضر».

ـ «إنّ اللحظة التنفيذيّة هي الآن إلقاء الخطب لإفهام الشعب الطريق الذي يجب أن يسلكه للخروج من هذه الحالة وثمّ تحضير برنامج تفصيليّ، وإنشاء حزب سياسيّ كبير يوافق عليه»(١).

لقد كان نظام لبنان الصغير ينصّ على أنّ المتصرّف مسيحيّ، وعلى أنّ الطائفيّة في مجلس الإدارة وفي تقسيم القائمقاميّات وفي إسناد الوظائف وفي تنظيم القضاء، قاعدة عامّة ثابتة. وجاء دستور الجمهوريّة اللبنانيّة عام ١٩٢٦ ينصّ على أنّ الطائفيّة في الحكومة وفي الإدارة مؤقّتة، وعلى أنّ الشعب اللبنانيّ يحكم نفسه على أساس الديمقراطيّة. فهل كانت نظرة البطريرك عريضة إلى هذا التعارض بين نظام لبنان الصغير ودستور لبنان الكبير مطابقة لنظرة المطران مبارك إليه؟

٤ ـ الفكر السياسيّ في أعمال البطريرك أنطون عريضة (١٨٣٢ ـ ١٩٥٥)

يبدو أنّ التنسيق والتفاهم كانا كبيرَين بين البطريرك عريضة والمطران مبارك. فكثير من الآراء والمواقف التي عبّر عنها المطران مبارك مدوّن في أعمال البطريرك عريضة كما أخرجها الخوراسقف بطرس حبيقة تحت عنوان «مآثر عريضة». ويبدو من خلال هذا التدوين أنّ البطريرك عريضة كان شديد الاهتمام بالمشكلات الاقتصاديّة والسياسيّة، وكثير التدخّل فيها. وكيف لا يكون ذلك، والمرحلة التي عاش فيها هي مرحلة الحرب العالميّة الثانية، وإعلان الاستقلال عن فرنسا، ونشوء أحزاب يساريّة عقائديّة، ونشوء دولة إسرائيل، وتنامي التيّارات العروبيّة العقائديّة والسياسيّة. وفي الحقيقة، إذا كانت مرحلة البطريرك الحويّك مرحلة انتقال وتأسيس، فإنّ مرحلة البطريرك عريضة مرحلة

---

(١) المطران مبارك: الثمر المبارك، ص٣٨٥ ـ ٣٨٩.

تدعيم ومحافظة على المكتسبات المتمثّلة خصوصًا في الاستقلال والدستور. إنّها مرحلة ترتيب الوضع الداخليّ بعد قبول المسلمين السنّة بدولة لبنان الكبير، وتنظيم العلاقات مع البلدان العربيّة، بعد انتشار الدعوة إلى توحيدها. وهي أيضًا مرحلة نشوء الزعامات والقوى المارونيّة الجديدة على المسرح السياسيّ، وبالتالي عودة الثنائيّة في الزعامة السياسيّة عند الموارنة إلى وضع شبيه بما كان أيّام الإمارة الشهابيّة. إلاّ أنّنا لا نستطيع في هذا البحث سوى لفت الانتباه إلى بعض الآراء التي تدلّ على الاتّجاه العامّ للتفكير السياسيّ عند البطريرك عريضة.

في المرحلة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، أثيرت مشكلات كثيرة في لبنان. بعضها يتعلّق بالنظام والدستور، وبعضها يتعلّق بموقف المسلمين السنّة من استقلال لبنان، وبعضها الآخر يتعلّق بالانتداب الفرنسيّ وبالعلاقة مع سوريا. وكان للبطريرك عريضة آراء محدّدة في هذه المشكلات جميعًا. وقد لخّص الخوراسقف حبيقة سياسة البطريرك عريضة في تلك المرحلة، في النقاط الخمس الآتية:

١ ـ «استقلال لبنان عمليًّا في كيانه الطبيعيّ الحاضر.

٢ ـ توثيق عرى الإخاء بين لبنان وسوريا اقتصاديًّا واجتماعيًّا.

٣ ـ دستور يكفل الحرّيّات التي يضمنها نظام جمهوريّ برلمانيّ للدولة وللفرد وللجماعة.

٤ ـ معاهدة مع فرنسا.

٥ ـ دخول لبنان إلى جمعيّة الأمم»[1].

هذه النقاط تعطي فكرة شاملة عن الاتّجاه السياسيّ للبطريرك عريضة. ولكنّها تغفل بعض الأمور الهامّة، وخصوصًا تلك التي تتعلّق بالطائفيّة، وسنحاول توضيح مضامينها من خلال ثلاثة نصوص من عام ١٩٣٧، عام ١٩٤١، وعام ١٩٤٨.

تناول البطريرك عريضة، في خطاب ألقاه في أواخر عام ١٩٣٧، على أثر

(١) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء الخامس ١٩٣٧، ص ٧٤.

انتخابات نيابيّة مضطربة وصدور مرسوم حلّت به بعض المنظّمات (الوحدة الوطنيّة، الكتائب اللبنانيّة، النجادة) المشكلات السياسيّة الهامّة في البلاد، وكانت في رأيه تدور على «الاحتفاظ بالاستقلال والاهتمام بالمسائل الاقتصاديّة، السهر على الأمن العامّ، مراقبة المحاكم لإيصال كلّ ذي حقّ حقّه، العدل في توزيع الوظائف والمنافع، ترك الحرّيّة للأفراد والشعب فيما يعود لحقّهم الطبيعيّ والمدنيّ، العناية بالتربية، منع البغاء والاعتداء على الأعراض»(1).

الاحتفاظ بالاستقلال بديهيّة في تفكير البطريرك عريضة، ولكنّه، في ظروف عام ١٩٣٧، يعني له شيئًا محدّدًا وهو منع الحزب السوريّ القوميّ وإطلاق الحرّيّة لحزب الكتائب اللبنانيّة (كما يعني طبعًا محاربة الشيوعيّة الهدّامة للدين). والاهتمام بالمسائل الاقتصاديّة يعني اتباع سياسة تنشيط الزراعة والمشاريع الصناعيّة والعلاقات التجاريّة مع الخارج وفي الداخل، ويعطي البطريرك أمثلة معيّنة على ذلك. والسهر على الأمن العامّ ومراقبة المحاكم أمران يعتبرهما من الضروريّات الأوّليّة للحفاظ على حقوق الناس وسلامتهم. أمّا العدل في توزيع الوظائف، فإنّه مسألة خلافيّة كبيرة. وهذا نصّ يشرح فيه البطريرك عريضة موقفه بشكل واضح، قال:

«ولو كان عدل عند أرباب السلطة لاختاروا ذوي الكفاءة والأهليّة من الشعب وعدلوا في توزيع المنافع والخدم دون مراعاة الحزبيّة أو الطائفيّة، ولما كان يتوم الشعب عليهم، ولما كنّا نحن نعني نفسنا بطلب المساواة بين الطوائف اللبنانيّة بالنسبة إلى عدد كلّ واحدة منها وأهمّيّتها، وفيها أشخاص أكفّاء. ولكن، بما أنّ هذا الأمر يظهر أنّه صعب المنال، نظرًا إلى التعصّب الدينيّ والطائفيّ عند أغلب الناس، لا يستريح لبنان إلاّ إذا أعطيت كلّ طائفة حقّها من الوظائف والمنافع العامّة بموجب نظام مفصّل تكون مخالفته تحت أشدّ المسؤوليّة. وبما أنّ الشعب أجمع يشترك بالغرم، فيجب أن يشترك بالغنم أيضًا. وهذه القاعدة كانت مرعية بمدّة نظام لبنان، وكان الشعب مستريحًا، دون محاسدة ولا مزاحمة بين مختلف الطوائف».

(1) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء السادس ١٩٣٨، ص ١٠٤. جميع المقتبسات الواردة في شرح هذه المشكلات مأخوذة من المصدر نفسه.

لقد ذكرنا شيئًا مماثلاً لهذا الرأي في عرضنا لاتّجاه المطران مبارك السياسيّ. والملاحظات التي يمكن إبداؤها حول هذا النصّ كثيرة. نثبت بعضها للتدليل على نوع المنطق الذي يحكم التفكير السياسيّ الإداريّ عند البطريرك عريضة.

١ ـ يعتقد البطريرك عريضة أنّ العدل يكون باختيار ذوي الأهليّة من الشعب للوظائف العامّة، بدون مراعاة الحزبيّة والطائفيّة. ولكنّه يرى أنّ شعب لبنان طوائف. ولذلك يتخلّى بتفكيره العمليّ عن مقولة الشعب بالمعنى الجمهوريّ الديمقراطيّ، ويحتفظ بمقولة الطوائف. ويستنتج أنّ مراعاة مبدأ الأهليّة يأتي بعد مراعاة مبدأ الطوائف.

٢ ـ حقوق الطوائف في الوظائف الإداريّة تتحدّد بالنسبة إلى عدد كلّ طائفة وأهمّيّتها. هذا يعني ضرورة إجراء إحصاء دقيق للطوائف، وتحديد معايير الأهمّيّة. والعدد والأهمّيّة من الأمور المتغيّرة. فهل يعني ذلك ضرورة تغيير نظام توزيع الوظائف على الطوائف بصورة مستمرّة؟ وعندما يصبح العدد لغير مصلحة الموارنة، ما العمل؟

٣ ـ كيف يمكن وضع نظام مفصّل لتوزيع الوظائف على الطوائف؟ من يقرّر الوظائف التي تحقّ لهذه الطائفة ولا تحقّ لغيرها؟ وما هي النتائج الفعليّة لنظام من هذا النوع؟ هل التحاسد والمزاحمة يزولان، مع العلم أنّ تغيّر العدد والأهمّيّة يفتح الباب لمراجعة دائمة له؟

٤ ـ إنّ الكلام على المساواة بين الطوائف بهذا الشكل غير مطابق. إذ إنّ الطوائف متفاوتة، والمطلوب هو تثبيت هذا التفاوت في نظام مدروس. إنّ تطبيق معيار واحد على الطوائف (معيار العدد، أو معيار العدد والأهمّيّة)، لا يعني إقامة المساواة بين الطوائف، وإنّما يعني إقامة العدل فيما بينها بأسلوب يخالف ظاهره باطنه.

٥ ـ يطرح البطريرك عريضة نظام لبنان أيّام المتصرفيّة نموذجًا لراحة الطوائف في النظام الإداريّ. ولكن هل يمكن للدولة اللبنانيّة المستقلّة، القائمة على النظام الجمهوريّ البرلمانيّ، أن تحافظ على النظام الإداريّ لعهد المتصرفيّة؟ وما هي الموانع من تحرير الوظيفة الإداريّة من القيد الطائفيّ؟ وما هي العلاقة بين النظام الإداريّ ونظام الحكم في الدولة؟

إنّ تفكير البطريرك عريضة في طائفيّة الوظيفة تفكير محافظ، محكوم بمنطق نظام المتصرفيّة الذي كان الموارنة فيه أغلبيّة ساحقة. وهذا المنطق نفسه يحكم تفكيره في الحرّيّة. فبقدر ما تكون الحرّيّة لخدمة الطائفيّة المارونيّة ومصلحتها، تكون مقبولة ومطلوبة. وإلاّ فهي غير مقبولة، وعلى الحكومة وضع حدّ للذين يتذرّعون بها لنشر مذاهبهم.

وقد استعاد البطريرك عريضة هذه الآراء في مناسبات عديدة. فأعلن مرارًا تمسّكه بالطائفيّة في نظام الحكم والإدارة، غير مدرك أنّ لعبة الطائفيّة العدديّة يمكن أن تنقلب في المستقبل لغير مصلحة الطائفة المارونيّة (ومن هنا اكتسبت قضيّة لبنانيّة المغتربين والمتحدّرين من أصل لبناني أهمّيّة خاصّة في تفكيره).

في خطاب بتاريخ ١٩٤١/١٢/٢٥، أمام جمْع كثيرة جاءت لتهنئته بعيد الميلاد، أعلن تأييده للمطالبة بالاستقلال التامّ الناجز، وشدّد على أنّ النظام الدستوريّ في لبنان ينبغي أن يحرص على «تمثيل الطوائف والمناطق تمثيلاً عادلاً» ... «نريد استقلالاً مبنيًّا على المساواة بالحقوق، تأخذ كلّ طائفة فيه حقوقها بنسبة أهمّيّتها»(١).

وبعد الاستقلال التامّ الناجز، الذي حصل عليه اللبنانيّون عام ١٩٤٣، كرّر البطريرك عريضة تمسّكه بالمبدأ الطائفيّ وهاجم الذين يدعون إلى التحرّر منه. وذلك في بيان بتاريخ ١٦ أيلول ١٩٤٤، وبعد أربع سنوات في تصريح إلى أحد رجال الصحافة، جاء فيه: «التعصّب مكروه، يجب مقاومته ومحاربته بالعلم والتسامح والطرق السلميّة... وليست الطائفيّة آفة المجتمع اللبنانيّ... إنّ الدستور اللبنانيّ قد استدرك حدوث هذا التعصّب بإعطاء كلّ طائفة حقّها حسب أهمّيّتها... ولكن المتسلّطين أصحاب الأغراض لا يراعون هذه المبادئ الحقّة. وهم إذا تركت الطائفيّة استبدّوا بالحكم وراعوا طائفة دون غيرها وحرموا أخرى من حقوقها»(٢). ولكن البطريرك عريضة لا يبيّن لماذا يؤدّي ترك الطائفيّة إلى التسلّط والاستبداد والظلم. فما يقصده في الحقيقة هو انقلاب ميزان القوى الطائفيّة بحيث، إذا زال النظام الطائفيّ في الحكم والإدارة كما هو معمول به، يصبح الموارنة محرومين من نفوذهم وحرّيّتهم.

(١) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء الحادي عشر ١٩٤٣، ص ١٤.
(٢) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء السابع عشر، ١٩٤٩، ص ٦٣.

٥ - الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك بولس المعوشيّ (١٩٥٥ - ١٩٧٥)

عاصر البطريرك بولس المعوشيّ الفترة الذهبيّة من تاريخ لبنان المعاصر. غير أنّ الازدهار العامّ الذي عرفه لبنان في عهود الرؤساء شمعون وشهاب وحلو وفرنجيّة لم يكن تعبيرًا عن استقرار سياسيّ عميق. فقد حصلت في الفترة نفسها ثورة ١٩٥٨، ومحاولة انقلاب ١٩٦١، واضطرابات ١٩٦٧ - ١٩٦٩، واصطدامات ١٩٧٣ بين الجيش اللبنانيّ والفلسطينيّين. وكلّها أحداث تدلّ على أنّ النظام السياسيّ في لبنان لم يتوصّل إلى استيعاب التناقضات التي تهزّه، داخليًّا وخارجيًّا، استيعابًا كافيًا. فماذا كانت ردود فعل البطريرك المعوشيّ على هذه الأحداث في رسائله العامّة إلى الموارنة؟

في جميع الرسائل التي وجّهها البطريرك المعوشيّ إلى عموم الطائفة المارونيّة، نجد على الأقلّ إشارة إلى تطوّر الوضع السياسيّ في لبنان ودعوة إلى موقف أو إلى مسلك معيّن. وفي ثلاث من تلك الرسائل، نجد تصدّيًا مباشرًا ومعالجة لبعض المشكلات السياسيّة في الظروف التي أحاطت بها. وهذه الرسائل هي: «محبّة الوطن» (١٩٥٩)، «القضيّة الاجتماعيّة» (١٩٦٢)، «إلى أين المصير؟» (١٩٦٦).

وقبل أن نعرض مضمون هذه الرسائل، نلقي نظرة على بعض الإشارات السياسيّة التي وردت في الرسائل الأخرى.

في الرسائل الأولى، وموضوعها «الإيمان»، يناشد البطريرك المعوشيّ الموارنة أن يسيروا على نور الإيمان وأن يعملوا في وجه الأخطار المتفاقمة على توطيد الدعائم الوطنيّة على أساس الدين والعدالة والمحبّة. ويحثّهم على إدراك الوضع الخاصّ الذي يتميّز به لبنان المؤلّف من شتّى العناصر والطوائف والنزعات، وعلى «عدم التفريق بين أبناء الوطن الواحد»[1].

وفي الرسالة الثالثة، وموضوعها «فضيلة المحبّة المسيحيّة»، يذكّرهم

(١) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١٠.

بعلاقاتهم مع إخوانهم من الطوائف الأخرى ويدعوهم إلى احترام شعور كلّ مخلص في حرّيّته وعقيدته، حتّى «تلتئم الجهود على مصلحة المجموع وتطمئن كلّ طائفة إلى حقّها»[1]. وفي الرسالة السادسة، وموضوعها «محبّة الكنيسة»، يؤكّد على أنّ الموارنة تميّزوا عبر الأجيال بتعلّقهم الوثيق بالكرسيّ الرومانيّ وبالتفافهم حول الكرسيّ البطريركيّ الأنطاكيّ «الذي كان ولا يزال ركن الإيمان المسيحيّ وعماد البنيان الروحيّ في الشرق، ودعامة وسياجًا للبنان وضمانًا لحرّيّته واستقلاله»[2]. وفي الرسالة العاشرة، وموضوعها «في الكنيسة الرسوليّة»، يذكر البطريرك المعوشيّ بما قام به الموارنة من جهود لبناء الوطن اللبنانيّ على قواعد التفاهم والتعاون والتعايش السلميّ بين أبناء أديان مختلفة ومذاهب متباينة، ويشدّد على دور البطريركيّة المارونيّة، في إشاعة روح التسامح وفي إنالة هذا الوطن العزيز نعمة الاستقلال والحرّيّة»[3]. وكذلك، في الرسالة الثالثة عشرة، وهي تدور على موضوع «الكنيسة الخالدة»، يأمر الموارنة بعدم التغاضي عن «وديعة الوطن» ويحفظها للأبناء حتّى يعيشوا «عيشًا حرًّا كريمًا في وطن عاش الدهور عزيزًا في كيانه، منيعًا في سلامة أراضيه»[4]. وفي الرسالة الرابعة عشرة، وموضوعها «في السلام»، يلاحظ أنّه لا يمكن تحقيق السلام في لبنان «إلاّ إذا عملنا في الداخل على رصّ الصفوف وتوحيد القلوب، ومددنا يدنا إلى المخلصين من أبناء الوطن، أيًّا كانت الطائفة التي إليها يتمون، دفاعًا عن القيم الروحيّة والمقوّمات الأخلاقيّة والمبادئ الوطنيّة، وسعيًا إلى نبذ التعصّب الذميم ومحاربة الحزبيّة العمياء والقضاء على ما يُعشعش في بعض الدوائر العامّة من فساد»[5].

هذه الإشارات العامّة لا تخرج عن الخطّ العريض الذي سارت فيه البطريركيّة المارونيّة منذ إنشاء دولة لبنان الكبير: الاستقلال والحرّيّة والتفاهم والوفاق، مع زيادة تشديد على حقوق كلّ طائفة. وهي تتّخذ معناها العامّ في

(١) البطريرك المعوشيّ: فضيلة المحبّة المسيحيّة، ص ١٦.
(٢) البطريرك المعوشيّ: محبّة الكنيسة، ص ١١.
(٣) البطريرك المعوشيّ: في الكنيسة الرسوليّة، ص ١٢.
(٤) البطريرك المعوشيّ: في الكنيسة الخالدة، ص ١٦.
(٥) البطريرك المعوشيّ: في السلام، ص ١٣ - ١٤.

ضوء الرسائل الثلاث التي ذكرناها. وليس من باب الصدفة أن تكون أولاها تحمل عنوان آخر رسالة كتبها البطريرك الحويّك، أعني «محبّة الوطن».

وضع البطريرك المعوشيّ هذه الرسالة في أعقاب ثورة ١٩٥٨. وضمّنها المبادئ العامّة للنظرة الوطنيّة التي تتبنّاها البطريركيّة المارونيّة. فهي استعادة وتطوير لرسالة البطريرك الحويّك عن «محبّة الوطن». أمّا أهمّ الأفكار التي تحتويها، فهي تدور على مفهوم الوطن، وعلى مقتضيات الوطنيّة في لبنان، وعلى خدمة الوطن.

الوطن لفظة تدعو إلى المحبّة وتفرض الاحترام. وهو أكثر من قطعة أرض يعيش عليها شعب معيّن. إنّه أرض ودولة مستقلّة. «قيّض الله لهذه الأرض بفضل جهاد أبنائها وإخلاصهم وترابطهم نعمة الاستقلال والسيادة. فأصبحنا دولة مكتملة العناصر مشدودة الأواصر لها محلّها وكرامتها بين الأمم»[1]. والوطن عيلة تشدّ أعضاءها بعضهم إلى بعض عرى التضامن والتسامح والتعاون في سبيل العيش معًا. واللبنانيّون عيلة واحدة، «أراد الله أن نكون شركاء في جهاد الحياة، وما يرافقه من صلات متّصلة وذكريات وآمال مشتركة وعادات وآمال متشابهة، وأهداف ومثل عليا متقاربة»[2]. فلا بدّ لهم من توطيد التضامن فيما بينهم، دون انغلاق ودون غطرسة. والفكرة التي بُني عليها لبنان كوطن، ليست فكرة جغرافيّة أو عرقيّة أو اقتصاديّة. وإنّما هي فكرة روحيّة قوامها الحرص على العقيدة والحرّيّة والكرامة. هذا سرّ جهاد اللبنانيّ المستمرّ المستميت في سبيل الحرّيّة والاستقلال. وهذه هي الأمانة في أعناقنا من السلف الصالح، ولن نفرط بها ولو مقدار ذرّة»[3].

ويشبّه البطريرك المعوشيّ الوطن بالجسم الذي تؤدّي أعضاؤه وظائفها لخير الجسم كلّه. ومن هذا التشبيه، يستخرج واجبات الحاكم والمحكوم. على المحكوم أن يطيع القانون وعلى الحاكم أن يستخدم سلطته لخير المواطنين. فالدولة تحمي حقوق المواطنين، لا بالأمن فقط، بل بالعدل أيضًا وسياسة التضامن التي تشمل حرّيّة التعليم والعدالة الاجتماعيّة.

(١) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٥.
(٢) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٦.
(٣) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٨.

وقد استأثر موضوع العدالة الاجتماعيّة باهتمام كبير في أواخر الخمسينيّات وأوائل الستّينيّات. فوضع البطريرك المعوشيّ رسالة خاصّة عنه، طرح فيها موقفًا سلبيًّا من الشيوعيّة والاشتراكيّة. ومضمون هذه الرسالة مستمدّ من رسالة البابا يوحنّا الثالث والعشرين «أم ومعلّمة». أمّا المبادئ العامّة التي طرحها لحلّ القضيّة الاجتماعيّة فهي مبدأ حرّيّة الفرد في الاعتقاد وفي التملّك، ومبدأ قيمة العمل، ومبدأ أولويّة الفرد على المجتمع، ومبدأ ضرورة سلطة سياسيّة لتنظيم المجتمع وإقامة العدل الاقتصاديّ، ومبدأ ارتباط حقول الإنتاج بعضها ببعض[1]. ومن هذه المبادئ، يتبيّن أنّ البطريرك المعوشيّ يأخذ بالمذهب الليبراليّ مع بعض انفتاح على المذاهب التي تطالب الدول بالتدخّل في معالجة المشكلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة وما يصاحبها. ولكنّه لا يقول شيئًا محدّدًا عن وضع الدولة اللبنانيّة في علاقتها بالمجتمع اللبنانيّ بالذات، وكيفيّة انطراح القضيّة الاجتماعيّة في المجتمع اللبنانيّ.

أمّا رسالة «إلى أين المصير؟»، فإنّها قد صدرت في غمرة الاضطرابات التي عمّت العالم ولبنان في نهاية الستّينيّات. وهي تعبّر عن حالة الارتباك والقلق المتزايدة في صفوف السلطات الدينيّة والسلطات السياسيّة على السواء. ولذلك، يتمحور المضمون السياسيّ فيها على مسألة السلطة، ولا يحيد كثيرًا عن الاتّجاه الذي رسمته رسالة البطريرك الحويّك في الموضوع نفسه.

بعد وصف الفوضى العالميّة وما تتعرّض له الكنيسة من تعدّ وإثارة متاعب وتشكيك وخطر شقاق وانحرافات، وما تتعرّض له المؤسّسات الاجتماعيّة من نقمة وعصيان، ينظر البطريرك المعوشيّ في أسباب الفوضى، فيرى أنّ السبب الرئيسيّ هو معارضة مبدأ السلطة نفسه. ويردّ هذه المعارضة إلى بعض الفلسفات الإلحاديّة والعقائد المتطرّفة التي تسيء فهم طبيعة الإنسان. فالإنسان مخلوق، ولا يسعه إنكار سلطان الله الخالق وسلطان الذين يمثّلونه. «إنّ تأليه الإنسان ذاته وإنكاره سلطان الخالق ورفضه الخضوع له والطاعة لمن يمثّلونه وقوله لكلّ صاحب سلطة مع الملاك الساقط «لا أخضع» هذا هو شرّ الشرور وعلّة الفوضى الضاربة»[2].

---

(١) البطريرك المعوشيّ: القضيّة الاجتماعيّة، ص ٨ وما بعدها.

(٢) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١١.

وبعد ذكر النتائج التي يستتبعها رفض السلطة وتبيان الخطر الكبير الذي يهدّد المجتمعات البشريّة، ينتقل البطريرك المعوشيّ إلى علاج الفوضى، فيرى أنّه يكمن في العودة إلى النظرة المسيحيّة إلى السلطة. «ولا علاج للفوضى العالميّة ولا استقرار للشعوب إلّا بالعودة إلى كتاب الله وتعاليم السيّد المسيح والاهتداء بأنوار الإنجيل، ويركّز الإنجيل مصير الأفراد والشعوب والدول على وصايا الله وكرامة الإنسان واحترام السلطة، وقدسيّة العائلة، وسلامة التربية، وصيانة الآداب العامّة، والعدالة الاجتماعيّة وسلامة الحكم»(١).

في موضوع السلطة والحكم السياسيّ، يقول البطريرك المعوشيّ إنّ احترام السلطة واجب، لأنّها تمثّل الله. ففي الكنيسة، السلطة مستمدّة من الله وطاعتها واجبة على المؤمنين. وفي المجتمع السياسيّ، احترام السلطة مرتبط بسلامة الحكم. ولا يرى البطريرك المعوشيّ أي دور المشكلة النظام والحكم في هذه النقطة الحسّاسة، بل يصوب النظر إلى أخلاقيّة الحكّام: «ولن يكون الحكم سليمًا إلّا إذا قبض على دفّته حكّام أكفّاء يرسونه على قواعد النزاهة والتجرّد والصدق والإخلاص والتضحية في سبيل الخير العامّ»(٢).

وينهي البطريرك المعوشيّ رسالته بإعلان يتّسم بالطابع المحافظ إلى حدّ بعيد، كأنّ تطوّر الأوضاع الداخليّة منذ العشرينيّات لا يستوجب تغيير شيء في نظام الحكم أو في سياسة الدولة وإيديولوجيّتها: «إنّ هذه البطريركيّة وقفت حتّى اليوم من القضايا العامّة موقف المراقب، على أمل أن تكون العهود الاستقلاليّة منطلقًا لخدمة لبنان وتوطيد أوضاعه وتدعيم وحدة أبنائه وضمان سلامته وتأمين ازدهاره».

«إنّنا اليوم، أيّها الأبناء الأعزّاء، أشدّ شعورًا من أي وقت مضى بالمسؤوليّات، وأكثر تحمّسًا بالالتزامات. ونرى أنّه لم يعد في الإمكان السكوت بعد أن خابت الآمال، وباتت البلاد أمام خطر يهدّد كيانها وأوضاعها، وينذر بتقويض النظام والعقائد والمبادئ والأخلاق وهي المقوّمات الأصيلة التي كان

---

(١) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١٣.
(٢) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ٢٠.

للأسلاف الفضل في جعلها الطابع المميّز لهذا الوطن وكانت لهم اليد الطولى في المحافظة عليها».

«وتجاوبًا مع هذا الواجب المقدّس، ندعوكم إلى التحسّس بالخطر وتجديد إيمانكم بالواقع اللبنانيّ، فتبادروا إلى نبذ الأحقاد والترفّع عن الضغائن، وإلى توحيد الصفوف والالتفاف حول المبادئ الوطنيّة...

«وندعوكم أيضًا إلى إحترام حقوق جميع أبناء هذا الوطن على اختلاف الطوائف والتعاون مع المخلصين للعمل على إعمار لبنان، ليوالي سيره قدمًا في ركب المدنية الصاعد».

«على هذه المبادئ بالذات حرصنا طول حبريّتنا، بل طوال الخمسين عامًا من كهنوتنا، وسنواصل جهادنا بنعمة الله في سبيل خدمة أمّنا الكنيسة المقدّسة، ووطننا العزيز لبنان، والمحافظة على استقلاله وحرّيّته وكرامته، وتوحيد كلمة أبنائه»(1).

ليس بالأمر البسيط أن يعلن بطريرك الطائفة فشل العهود الاستقلاليّة في توطيد أوضاع الواقع اللبنانيّ وتوحيد أبنائه وضمان سلامته. إعلان من هذا النوع ينبغي أن يكون منطلقًا لفتح باب النقد على مصراعيه، لا لممارسات زعماء العهود الاستقلاليّة فقط، بل لكلّ ما قام في دولة لبنان الكبير من أنظمة وقوى سياسيّة، وإيديولوجيّات سياسيّة، وتفاعلات بين السياسة وقطاعات المجتمع اللبنانيّ الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة والتربويّة والاعلاميّة. ولكن لغة الفكر السياسيّ كما تعرفها البطريركيّة المارونيّة لغة دينيّة تقليديّة وعظيّة، أكثر ممّا هي لغة تحليليّة ونقديّة.

٦ - الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك أنطونيوس خريش (١٩٧٥ - ١٩٨٦)

تسلّم البطريرك أنطونيوس خريش مقاليد السلطة البطريركيّة يوم كانت التناقضات السياسيّة في لبنان في ما بين اللبنانيّين والفلسطينيّين وفي ما بين

(1) البطريرك المعوشي: إلى أين المصير؟ ص ٢٠ - ٢١.

اللبنانيّين واللبنانيّين، تندفع نحو الانفجار الكبير. فلم يكن في وسعه أكثر من تسجيل موقف. إنّ تهميش الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ في أيّام البطريرك خريش جاء نتيجة لابتعادين سابقين: ابتعاد الزعماء السياسيّين الموارنة عن الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ وابتعاد الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ عن التطوّر الحقيقيّ للحياة السياسيّة في لبنان، ولكن ربّما أمكن استغلال عدم انغماس الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ في الحرب الدائرة منذ عام ١٩٧٥ لمصلحة «لبنان واللبنانيّين جميعًا».

وفي الحقيقة، حاول البطريرك خريش في الرسالتين الأوليين اللتين وجّهها إلى الطائفة المارونيّة أن يطرح بعض الأفكار السياسيّة، آملاً منه في التأثير في مجرى الأحداث. فكانت الرسالة الأولى «أمثولة الأحداث» (١٩٧٦) بمثابة فحص ضمير، وكانت الرسالة الثانية «خواطر في التربية الدينيّة والخلقيّة والوطنيّة» (١٩٧٧) بمثابة تلمس لطريق الخروج من الأزمة.

يصف البطريرك خريش في القسم الأوّل من رسالته ما حدث في لبنان عام ١٩٧٥ من أعمال حربيّة ومن تدمير وقتل وخطف وقنص، واجتياح وتهجير، وانتهاك للأعراض والمقدّسات، ويدرس في القسم الثاني أسباب هذه الأحداث البربريّة، فيرى أنّها تنطلق من سببين داخليين: «انهيار في الأخلاق وتفسّخ على الصعيد الوطنيّ»[1]. وفي رأيه، علامات الانهيار الأخلاقيّ تبدو في الابتعاد عن الله وتجاهل رسومه ووصاياه، وفي عبادة المال، وفي انتشار الإباحيّة، وفي ازدياد الفساد على الصعيد العامّ. ومن هنا كانت الأمثولة أنّه يجب العودة إلى الله والتقيّد بوصاياه ورسومه، وحبّ الوطن، ونبذ العنف والاقتتال واعتماد الحوار الصادق لإبراز ما في الصيغة اللبنانيّة من خير.

واعتقادًا منه بأنّ «التربية الصحيحة هي خشبة الخلاص لأجيالنا الطالعة التي يرتكز عليها مستقبل لبنان»[2]. يطرح البطريرك خريش بعض الآراء في مجال التربية الدينيّة، ودور كلّ من العائلة والدولة والمدرسة في تأمينها، وفي مجال التربية الخلقيّة التي تستند إلى ثلاثة مصادر: الدين والعقل والتقليد، وأخيرًا في

(١) البطريرك خريش: أمثولة الأحداث، ص ١٠.
(٢) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ٣.

مجال التربية الوطنيّة، فيشدّد على ثلاثة أمور: الولاء التامّ للوطن والمساهمة في إعماره واحترام القوانين. وفي هذه المناسبة يستعيد ما طالما أكّده البطاركة قبله من أنّ الوطن ليس إرضاء وحسب، وإنّما هو أيضًا مجموعة تراثات وتقاليد وقيم وطرق عيش، وتاريخ حافل بالمآثر والأحداث. ويتحدّث عن الولاء للوطن فيقول: «والولاء للوطن تعبير عن إرادة عيش مشتركة بين المواطنين وتأكيد تضامن مطلق يقوم فيما بينهم مهما تقلّبت الأحوال وتبدّلت الظروف. وهو إيمان بوحدة الأهداف والمصير. وفي هذه الوحدة تذوب الفوارق التي تهدّد بزعزعة الكيان الوطني»[1]. ويلتفت إلى مشكلة تعدّد الأديان في الوطن الواحد، فيلاحظ أنّ اختلاف المواطنين في الدين وفي الثقافة هو تنوّع في الوحدة، لا يوهنها «إذا ائتلفوا غايات وتوحّدوا إرادات»[2]. والولاء للوطن يستدعي خدمة الوطن والمساهمة في إعماره. ويكون ذلك، في رأي البطريرك خريش، عن طريق خدمة العلم بالانخراط في سلك الجنديّة، وعن طريق إعطاء البلاد أكثر ممّا نأخذ منها. وينتظم الإسهام في إعمار البلاد بواسطة القوانين واحترامها. فاللبنانيّون لهم صيت في العالم بعدم احترام القوانين. وهذا وجه ضعف كبير في حياتهم الوطنيّة. وفي خاتمة رسالته، يدعو البطريرك خريش الموارنة إلى المشاركة الفعّالة في إعادة بناء لبنان، وذلك لأنّ «الساعة ساعة فحص ضمير دقيق وإعادة نظر شاملة في كلّ شيء: الصيغة والأنظمة والقوانين والأجهزة ونمط الحياة وكلّ مقوّمات الوطن»[3].

إنّ ضخامة الأزمة التي دخل فيها لبنان عام ١٩٧٥ تجاوزت كلّ ما عرفه من أزمات منذ إنشائه دولة ذات سيادة عام ١٩٢٠. ولذلك نلمس في فكر البطريرك خريش ما لم نلمسه في فكر أسلافه، أي التفكير النقديّ في الصيغة الطائفيّة في الحكم. وقد عبّر عن هذا التفكير في بيانات وتصريحات صحافيّة، مؤثرًا عدم طرحه في رسائله الرعويّة السنويّة. وقد كان له من الشجاعة في هذا المجال ما لم يكن لأسلافه، فتحدّث عن العلمانيّة حلاً للتنازع الطائفيّ في

(١) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٤.
(٢) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٤.
(٣) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٨.

الحكم وعلى الحكم. ولكنّه لم يفعل شيئًا لتعزيز التيّار العلمانيّ في مواجهة التيّارات الطائفيّة المتصارعة[1].

القسم الثاني

إتّجاهات الفكر السياسيّ عند المفكّرين الموارنة في هذا القرن

الفكر السياسيّ عند المفكّرين والكتّاب والزعماء الذين ينتمون إلى الطائفة المارونيّة متنوّع جدًّا، شكلاً ومضمونًا. ونحاول في هذا البحث التمهيديّ تجميعه وعرضه بحسب الاتّجاهات البارزة فيه. ونورد في عرض كلّ اتّجاه الأفكار المحوريّة التي يدور عليها، ونذكر بعض الكتابات البارزة، الداعية أو الداعمة له، على أن يكون ذلك مدخلاً لدراسة واسعة وشاملة لتاريخ الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة.

١ - الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ:

الفكرة الرئيسيّة لهذا الاتّجاه هي المطالبة باستقلال لبنان، استقلالاً تامًّا واستعادة المناطق المسلوخة في عهد المتصرفيّة.

انطلق هذا الاتّجاه من تمرّد يوسف كرم على نظام المتصرفيّة القاضي بتعيين حاكم للبنان من غير اللبنانيّين. وتبلور في العقدين الأوّلين من هذا القرن أيّام اشتداد الصراع الدوليّ على المناطق العربيّة من السلطنة العثمانيّة. ونال دعمًا من البطريركيّة المارونيّة الحريصة على استقلاليّة الطائفة المارونيّة وعلى تقوية نفوذها المتزايد بعد تقهقر الأعيان. ونظرًا إلى صعوبة المطالبة بالاستقلال

(١) راجع مثلاً حديث البطريرك خريش إلى مجلّة «الصيّاد»، السنة ٣٤، العدد ١٦٩٠، ١٩٧٧/٣/١٧. وأيضًا البيان العامّ لمجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، المنشور بتاريخ ١٩٨٣/١٢/٩ تحت عنوان «تطلّعات لبنانيّة».

في ظلّ الحكم العثمانيّ، فقد تحرّك الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ في الخارج، وخصوصًا في مصر وفي فرنسا.

- إسهام بولس نجيم:

وضع بولس نجيم، تحت اسم جوبلان، أطروحة كبيرة في جامعة باريس حول موضوع «المسألة اللبنانيّة». وأصدرها عام ١٩٠٨، وهي عبارة عن دراسة في التاريخ الدبلوماسيّ والقانون الدوليّ، يرمي المؤلّف من خلالها إلى توكيد الفكرة القائلة بأنّ لبنان كان يتمتّع عبر التاريخ باستقلال واسع، وإلى حثّ الدول الأوروبيّة على العمل من أجل تعزيز الاستقلال اللبنانيّ. ففي رأيه، كانت سياسة الأتراك في لبنان في القرن التاسع عشر سياسة تقسيم وتخريب. والدول الأوروبيّة هي التي تدخّلت وأصبحت شريكًا في الوصاية على لبنان المتصرفيّة، ممّا يعني أنّ المسألة اللبنانيّة ليست مسألة منتهية. إنّها مسألة مطروحة، تتطلّب حلاً نهائيًا، كالمسألة الأرمنيّة. إنّ نظام ١٨٦١ المعدّل بنظام ١٨٦٤ سلخ بعض المناطق عن الإمارة اللبنانيّة، فلا بدّ من توسيع حدود المتصرفيّة ومن إعطاء اللبنانيّين حرّيّة الاستقلال(١).

- إسهام يوسف السودا:

كانت كتابات المحامي يوسف السودا في العقدَين الأوّلين من هذا القرن أقوى تعبير عن الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ. بعد تأسيس «الاتّحاد اللبنانيّ» في مصر، عام ١٩٠٩ برئاسة إسكندر عمّون وعضوية أنطون الجميّل ويوسف السودا النشطة، أصدر هذا الأخير كتيّبًا باللغتين العربيّة والفرنسيّة عن المسألة اللبنانيّة، في القاهرة، شباط ١٩١٠. ويتضمّن هذا الكتيّب نصّ النظام الأساسيّ لجبل لبنان، مع ترجمة إلى اللغة العربيّة، وشروح وتعليقات نقديّة كثيرة. ويتضمّن أيضًا نصًّا باللغة العربيّة عن «استقلال لبنان في التاريخ».

واستعاد يوسف السودا فكرة هذا الكتيّب ووسّعها في أثناء الحرب العالميّة الأولى، وأصدر كتابه «في سبيل لبنان»، في الإسكندريّة عام ١٩١٩، لتركيز المطالبة باستقلال لبنان وحرّيّته على حجج تاريخيّة وسياسيّة وحقوقيّة متينة،

---

(١) Jouplain: *La question du Liban*, Paris, 1908, 612 p. -

فالقسم الأوّل من هذا الكتاب التاريخيّ. إنّه عبارة عن قراءة لتاريخ لبنان من وجهة السعي إلى الاستقلال، بدءًا بالفينيقيّين الذين هم، في رأي المؤلّف، أهمّ من اليونان والرومان. أمّا القسم الثاني، فإنّه يتناول موضوع لبنان والقانون الدوليّ العامّ. وهو عبارة عن تحليل نقديّ لنظام المتصرفيّة. فهذا النظام ضرب الاستقلال الداخليّ التامّ الذي كان اللبنانيّون يتمتّعون به أيّام الإمارتين، وهو نظام معترف به دوليًّا. فلا بدّ من أن تسعى الدول الضامنة لهذا النظام إلى إعادة حدود لبنان إلى وضعه السابق، وإلى إعطائه الاستقلال المطلق. ومن النصوص المعبّرة تعبيرًا جيّدًا عن فكر السودا في هذا الكتاب، النصّ الآتي:

«جعل النظام الحاكم غريبًا ومرجعه إلى الدولة، فقصر همُّ الحاكم والحالة هذه على خدمة مصالح الدولة، صونًا لمستقبله. وجعل الطائفة قاعدة للحكومة في كلّ مصالحها، فكان ذلك سببًا في قتل الروح الوطنيّة وتقطيع أوصال القوميّة اللبنانيّة. وقرّر أخيرًا ذلك الظلم الفاحش بحصر لبنان ضمن حدود خانقة، بما سلخ عنه من المدن والسهول كبيروت والبقاع»[1].

النقد الذي يوجّهه يوسف السودا إلى نظام المتصرّفيّة مثلّث السهام: ضدّ أجنبيّة الحاكم وضدّ طائفية الحكم وضدّ تصغير الرقعة الجغرافيّة. وفي الحقيقة، يجاهر يوسف السودا برفضه للطائفيّة السياسيّة وبدعوته إلى الوطنيّة والقوميّة اللبنانيّة. ولكنّه ليس واضحًا في هذه النقطة من تفكيره السياسيّ بقدر ما هو واضح في رفضه تصغير لبنان ومطالبته للبنان الكبير بالاستقلال التامّ. ففي الكتيّب المشار إليه يتبنّى السودا تعريفًا للأمّة، من أحد أساتذة القانون الدوليّ الخاصّ، يقول بأنّها «كلّ شعب جمعته وحدة الأصل واللغة والعوائد والتاريخ والشرائع، وشدّت هذه الوحدة رابطة أدبيّة هي إرادة هذا الشعب لأن يكون أمّة». ويزعم «أنّ اللبنانيّين جمعوا كلّ ما يلزم لتكوين أمّة». إلاّ أنّه لا يبرهن على هذا الزعم، فهدفه الحقيقيّ هو تبرير المطالبة بحقّ الاستقلال.

ويتابع السودا تفكيره الاستقلاليّ والإصلاحيّ في بحث آخر، نشره في الإسكندريّة عام ١٩٢٢، تحت عنوان «بين القديم والحديث». وهو عبارة عن

---

(١) يوسف السودا: في سبيل لبنان، الإسكندريّة، ١٩١٩، ص ٢٦٦. أنظر أيضًا النقد نفسه، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

دراسة مقارنة لنظام لبنان في عهد المتصرِّفيّة ونظام لبنان الجديد المرتسم بعد إعلان لبنان الكبير من خلال قانون المجلس النيابيّ الصادر بتاريخ ١٩٢٢/٣/٢٢ عن السلطة الفرنسيّة المتندبة.

وقد حاول صياغة ميثاق وطنيّ لبنانيّ، مع مجموعة من المناضلين، في عام ١٩٣٨، على أسس وطنيّة غير طائفيّة، وفي اتّجاه منفتح على الدول العربيّة. ولكنّه لم يستطع تمييز موقفه بصورة قاطعة عن مواقف دعاة الاتّجاه اللبنانيّ التعايشيّ أو الطائفيّ(١).

٢ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الوطنيّ الطوائفيّ:

الفكرة الرئيسيّة لهذا الاتّجاه هي أنّ لبنان وطن لشعب مؤلّف من طوائف وأنّ الدولة اللبنانيّة هي تنظيم ديمقراطي لتعايش هذه الطوائف كأجزاء لشعب واحد: ومن مستلزمات هذه الفكرة القول بوحدة الشعب اللبنانيّ والوطن اللبنانيّ والدولة اللبنانيّة، وبحقوق الطوائف في الحكم وفي الإدارة وفي التربية والتعليم وفي التشريع (الأحوال الشخصيّة)، كما ينصّ الدستور والعرف الدستوريّ منذ عام ١٩٤٣.

هذا الاتّجاه هو وريث الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ ومترجم مضامينه في أوساط الطائفة المارونيّة على نطاق واسع. وأشكال التعبير عنه كثيرة ومتنوّعة. إنّه الاتّجاه الغالب عند السياسيّين والإيديولوجيّين الموارنة. وهو ما يطلق عليه أحيانًا اسم المارونيّة السياسيّة. وهو يتمحور إجمالاً حول الدستور والميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣ والشرعيّة، فضلاً عن الاستقلال والحرّيّة والكرامة والسيادة. وربّما جاز تسميته أيضًا اتّجاه الصيغة اللبنانيّة. أمّا تفسيراته وتبريراته، فإنّها متنوّعة بتنوّع ثقافة المدافعين عنه وحقول عملهم. إنها تنويعات حول جوهر واحد.

---

(١) من أجل اطّلاع كامل على نظرة يوسف السودا إلى تاريخ لبنان وإلى الاستقلال، ينبغي الرجوع إلى مذكّراته: في سبيل الاستقلال وكتابه تاريخ لبنان الحضاريّ.

- إسهام بشاره الخوري:

لعب الشيخ بشارة خليل الخوري أدوارًا عدّة في تاريخ لبنان المعاصر، بعد نيله إجازة في الحقوق وممارسته المحاماة فترة من الزمن. وقد روى قصّة حياته السياسيّة في كتاب من ثلاثة أجزاء عنوانه «حقائق لبنانيّة».

وقد اشتهر بشارة الخوري كزعيم للكتلة الدستوريّة، كما اشتهر إميل إدّه في المقابل كزعيم للكتلة الوطنيّة. وإنّ أهمّ عمل قام به هو تزعّمه لحركة الاستقلال عام ١٩٤٣ وشرحه لما سمّي الميثاق الوطنيّ في أجزاء من خطب جمعها في المجلّد الثاني من كتابه المشار إليه بعنوان: «الميثاق الوطنيّ في خطب الرئيس». وفي هذا البحث، نكتفي باختصار ما جاء في هذه الخطب من آراء حول لبنان ونظامه وعلاقاته[1].

يكرّر بشاره الخوري، مرّات ومرّات، وبنبرات متباينة، القول بأنّ الاستقلال التامّ الناجز هو جوهر الميثاق الوطنيّ. ويتحدّث عن هذا الميثاق بلغة القوميّة أحيانًا، دون أن يشرح كيف يشكّل اللبنانيّون أمّة. إلاّ أنّه يجمع، في مفهومه للميثاق الوطني، بين مبدأ الاستقلال وبين الدستور والبيان الحكوميّ الذي تقدّمت به حكومة رياض الصلح إلى المجلس النيابيّ عام ١٩٤٣، ويضيف إلى هذا كلّه مبدأ التعاون المخلص مع البلدان العربيّة.

... ذلك الميثاق الوطنيّ، الذي أشرتم سماحتكم إليه، وأعني برنامج الحكومة الحاليّة الذي أيّده المجلس النيابيّ بالإجماع.

«هذا الميثاق، على حدّ ما أفصحتم عنه، هو عهد بين جميع اللبنانيّين، على اختلاف طبقاتهم وميولهم: استقلال صحيح، وسيادة قوميّة، ومحافظة على دستور البلاد، لا انتفاض فيها ولا هوادة، ومودّة خالصة، وتعاون وثيق بين الأقطار العربيّة ولبنان لمصلحة الجميع وعلى قدم المساواة، وبروح العدل والإنصاف».

«هذا هو العهد الذي قطعته الحكومة على نفسها، وارتضاه اللبنانيّون،

---

(١) بشاره الخوري: حقائق لبنانيّة، منشورات أوراق لبنانيّة، الجزء الثاني، ١٩٦٠، ص ٢٨٩ - ٢٩٩.

ثقة منهم بأنفسهم ومصايرهم، وإيمانًا بأنّ سياسة التفرقة والجفاء كانت ولا تزال أساس كلّ علّة.

«إنّ الخطّة التي انتهجناها، بالاتّفاق التامّ والتفاهم الصحيح مع الحكومة التي يرئسها دولة رياض بك الصلح، إنّما رسمناها لأنفسنا دون تردّد يوم ألقت الأمّة بمقدّراتها السياسيّة بين أيدينا».

يتضمّن هذا النصّ جميع الأفكار التي نادى وعمل بها بشاره الخوري وتيّاره المعروف بالكتلة الدستوريّة. ولئن ظهرت فيه النبرة القوميّة، فلأنّها كانت منتشرة آنذاك في الفكر السياسيّ العربيّ، ولأنّها تخدم غرض التوحيد المطلوب بين الطوائف. ولكن المضمون الطوائفيّ ظاهر من خلال التشديد على الدستور وعلى التفاهم مع رئيس الحكومة. فالتعايش الطوائفيّ جزء أساسيّ من نظرة بشاره الخوري إلى الوطن اللبنانيّ المستقلّ. وكذلك التعاون مع العرب. فالاستقلال الذي عمل له بشاره الخوري كان موجّهًا ضدّ دعاة الحماية الفرنسيّة وضدّ دعاة الوحدة السوريّة. «مع الغرب، أردنا استقلالاً صحيحًا، لا معاهدة ولا ارتباطًا ولا امتيازًا ولا مركزًا ممتازًا». «وكما أردنا الاستقلال تجاه الغرب، فقد أردناه كذلك تجاه الدول العربيّة الشقيقة، فقلنا لها بصراحة وإيمان: نريد استقلالاً كاملاً ناجزًا». أمّا عروبة لبنان، فإنّها مبنيّة في رأي بشاره الخوري على روابط اللغة والعادات والأخلاق الشرقيّة والمصلحة والأماني.

وهكذا بدا اللبنانيّون في فكر بشاره الخوري «شخصًا واحدًا، لبنانيًّا، قوميًّا، استقلاليًّا، عربيًّا «وبدت دولتهم جمهوريّة لبنانيّة، استقلاليّة، عربيّة، ديمقراطيّة»[1].

- إسهام كمال الحاج:

أخذ الدكتور كمال الحاج على عاتقه تفسير بشاره الخوري إلى الميثاق الوطنيّ في حياة اللبنانيّين. وميزات هذا الشرح أنّه يشدّد على المضمون

---

(١) من أجل معرفة كيفيّة تطوّر الفكر السياسيّ المارونيّ المشارك في الحكم، ينبغي دراسة كلّ النصوص المهمّة التي وضعها رؤساء الجمهوريّة، والنوّاب الموارنة البارزون. ولكن هذه الدراسة لا تتّسع لذلك.

المسيحي - الإسلاميّ للميثاق الوطنيّ، على أساس تمييز بين القوميّة والأمّة يصبح لبنان بموجبه قوميّة من القوميّات التي تتألّف منها الأمّة العربيّة. وكان بشاره الخوري يذهب إلى أنّ العرب يشكّلون أممًا، لا أمّة واحدة.

في الواقع، تفكير كمال الحاج السياسيّ متعدّد الأبعاد والجوانب، ولا يخلو من غموض وارتباك وتناقض. ولعلّه من أفضل التعبيرات عمّا عاناه الفكر السياسيّ المارونيّ، المتمحور على دولة لبنان الكبير، من قلب واضطراب وسعي إلى الدفاع عن نفسه وترسيخ قواعده تجاه التيّارات التي اشتدّت في لبنان وحول لبنان في الخمسينيّات والستّينيّات من هذا القرن، أي بعد نشوء دولة إسرائيل وتسلسل الانقلابات العسكريّة في البلدان العربيّة. فمن جهة، حاول كمال الحاج أن يبرهن على أنّ الطائفيّة لها جذور وأسس في الدين، ولها مبرّرات في الفلسفة. ومن جهة ثانية، حاول أن يبرهن على أنّها ضمان بقاء لبنان ضدّ المطامع العربيّة والصهيونيّة. وهكذا ذهب إلى أنّ المسيحيّة دين ودولة، وأنّ الطائفيّة هي قلب القوميّة اللبنانيّة، وأنّ القوميّة تقوم على تحقيق كيان مستقلّ، وأنّ لبنان عربيّ الانتماء من جهة الأمّة. ولكن غاب عن باله أن ينظر في الطائفيّة من الوجهة التاريخيّة ومن وجهة الصراع على الحكم ومن وجهة الوطنيّة الديمقراطيّة. ومن أجل الإحاطة بتطوّر فكره السياسيّ، ينبغي الرجوع إلى كتبه السابقة لعام ١٩٦٠، مثل «القوميّة ليست مرحلة» و«في القوميّة والإنسانيّة»، وإلى محاضراته ومقالاته العديدة بعد عام ١٩٦٠، مثل محاضرة «الوحدة القوميّة والكيان السياسيّ» ورسالة «في غرّة الحقيقة» ومقالات مجموعة تحت عنوان «بكركي صخرة الخلاص»، وكتابات عدّة عن الصهيونيّة.

- إسهام جواد بولس:

إتّجه جواد بولس، للدفاع عن لبنان كدولة مستقلّة، نحو التاريخ المقارن، وبخاصّة تاريخ بلدان الشرق الأدنى. فجاء تفكيره السياسيّ ممتزجًا مع نظرته إلى تاريخ لبنان وتاريخ الشرق الأدنى عمومًا. هذه النظرة معروضة في كتابه الموسّع «شعوب الشرق الأدنى وحضاراته» الصادر بالفرنسيّة في خمسة مجلّدات، وفي كتابَيه «لبنان والبلدان المجاورة»، و«التحوّلات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام»، وفي محاضرات وأحاديث صحافيّة كثيرة، منها

محاضرتان في الندوة اللبنانيّة عن «الأمّة والدولة، قديمًا وحديثًا» (١٩٥١) وعن «الأمّة اللبنانيّة واقع اجتماعيّ» (١٩٥٣) ومحاضرة في جامعة الروح القدس بعنوان «جذور القوميّة اللبنانيّة» (١٩٧٠).

من الواضح أنّ تفكير جواد بولس يحاول أن يكون تفكيرًا قوميًّا لبنانيًّا، ويحاول أن يطرح تعريفًا للأمّة بعيدًا عن اللغة والدين والعرق. فالعامل الأساسيّ لتكوين الأمّة هو عنده الجغرافيا، أو الإقليم، أو الوطن، ثمّ إرادة العيش معًا. فالإقليم الثابت هو سبب نشوء الطبائع الغريزيّة والنفسيّة الثابتة التي تحدّد هويّة الأمّة وشخصيّتها، وليس العنصر أو الدين أو اللغة أو الثقافة. وعليه، تكون الأرض اللبنانيّة هي العامل الأساسيّ للوحدة القوميّة اللبنانيّة، وتأتي بعدها إرادة العيش معًا. فالدولة في لبنان ليست هي العامل الأساسيّ لوحدة اللبنانيّين، وإنّما هي إطار لتنظيم جماعاتهم في البلد الجغرافيّ الذي يجمعهم. وأهمّ الجماعات في لبنان الطوائف الدينيّة، والعائلات. ولذلك لا يمكن فهم لبنان كدولة مستقلّة بدون الرجوع إلى عامل الجغرافيا (جبل لبنان خاصّة)، وإلى عامل الطوائف.

وهكذا يبقى جواد بولس في إطار الاتّجاه الذي نسمّيه الاتّجاه اللبنانيّ الطوائفيّ، مع ميل إلى الاتّجاه القوميّ الجغرافيّ. والجدل الضمنيّ الذي يخوضه هو جدل مع أصحاب الدعوة إلى وحدة بلدان سورية الطبيعيّة الذين يؤكّدون الأهمّيّة الأساسيّة للعامل الإقليميّ في تكوين الأمم.

- إسهام حزب الكتائب اللبنانيّة:

أسّس بيار الجميّل حزب الكتائب اللبنانيّة عام ١٩٣٦ للدفاع عن الكيان اللبنانيّ كما سعى إليه البطريرك الحويّك وروّاد الاستقلال، وكما انتظمت أموره بالدستور المعلن عام ١٩٢٦. فالأهمّيّة الأولى في عمله ترجع إلى الوسيلة المعتمدة، لا إلى الغاية أو الهدف. مع بيار الجميّل، يصبح الفكر السياسيّ المارونيّ في لبنان الكبير متجسّدًا في حزب سياسيّ جماهيريّ، لا في كتلة نوّاب أو في كتلة أعيان. وشعارات حزب الكتائب اللبنانيّة: الله والعائلة والوطن، تربط السياسة بالدين ربطًا اعتقاديًّا وربطًا اجتماعيًّا. ولذلك تميّز حزب الكتائب اللبنانيّة بتشديده الدائم على الصيغة اللبنانيّة، التي هي تارة صيغة تعايش

إسلاميّ مسيحيّ، وطورًا صيغة تعايش بين طوائف، وبدفاعه عن الدستور والشرعيّة والميثاق الوطنيّ، مع ميل أحيانًا إلى استخدام اللغة القوميّة(١).

٣ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الطوائفيّ الفدراليّ:

ظهر هذا الاتّجاه منذ أوائل السبعينيّات واشتدّ في أثناء الحرب المستمرّة منذ ١٩٧٥(٢). وقوامه دعوة إلى اعتماد الصيغة الفدراليّة الكانتونيّة لتنظيم العلاقات السياسيّة بين الطوائف اللبنانيّة. وقد عبّر عن نفسه أحيانًا بمصطلحات اللامركزيّة الأمنيّة والتربويّة والماليّة، وأحيانًا أخرى بمصطلحات الفدراليّة الشخصيّة غير الجغرافيّة أو التوافقيّة. ولكن دعاة هذا الاتّجاه لا يريدون إعادة النظر في هيكليّة الدولة اللبنانيّة والنظام اللبنانيّ إلاّ بقدر ما يعتقدون أنّ صيغة الميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣ قد سقطت بسبب رفض الطرف المسلم لها. وإذا استطاع النظام اللبنانيّ أن يستعيد عافيته، استعادت الدولة اللبنانيّة استقلالها التامّ وحرّيّتها، فإنّ هذا الاتّجاه يعود إلى الخطّ التقليديّ الذي سارت فيه الكتائب اللبنانيّة. وممّا يميّز هذا الاتّجاه مطالبته أحيانًا بحياد لبنان وتحفّظه تجاه النوايا الكامنة وراء شعار عروبة لبنان، واستفادته من ارتفاع موجة الأصوليّين المسلمين الذين يرفعون من حين إلى حين شعار الجمهوريّة الإسلاميّة.

٤ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الديمقراطي العلمانيّ:

يقول هذا الاتّجاه بضرورة المحافظة على مكتسبات الاستقلال، وضرورة تطوير النظام اللبنانيّ من الداخل، في اتّجاه الديمقراطيّة والوطنيّة الحقيقيّة. فالمشكلة عنده ليست مشكلة الخوف من العروبة والعرب، بل هي مشكلة بناء الدولة الوطنيّة والديمقراطيّة. ولذلك يركّز التفكير على المشكلة الطائفيّة في

---

(١) راجع حول هذه الأمور منشورات حزب الكتائب، وبخاصّة كتاب بيار الجميّل: لبنان، واقع ومرتجى، الكتاب الأوّل، ١٩٧٠، (وهو مجموعة مقالات وتصريحات). وكتاب منهاج العمل الكتائبيّ (تشرين الثاني ١٩٦٣) الذي يشتمل على نظرة الكتائب إلى جميع الشؤون اللبنانيّة.

(٢) معظم الكتابات المعبّرة عن هذا الاتّجاه ظهر في أوساط جامعة الروح القدس والقوّات اللبنانيّة.

الحكم وفي الإرادة وفي الحياة الاجتماعيّة وعلى مشكلة الممارسات اللاديمقراطيّة لرجال الحكم والزعماء السياسيّين إجمالاً. ويطالب بعلمانيّة كاملة على صعيد مؤسّسات الدولة التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وبسياسة عادلة اجتماعيّة شاملة. أمّا دور لبنان في محيطه العربيّ فهو دور نابع من قدرته على تحقيق نموذج التقدّم السياسيّ والنضوج السياسيّ الذي يصاحب التقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ. وقد انطلق هذا الاتّجاه في أواخر الستّينيّات وأوائل السبعينيّات، بعد بروز علامات التأزّم في النظام الطائفيّ اللبنانيّ[1].

٥ ـ الاتّجاه السوريّ الفدراليّ:

قبل إعلان دولة لبنان الكبير، كانت ولاية بيروت، مثل ولاية دمشق وولاية حلب، ولاية سورية. وقد رأينا في القسم الأوّل من هذه الدراسة كيف أنّ المطران يوسف الدبس، مطران بيروت، كتب تاريخًا لسورية، ومن ضمنه تاريخًا للطائفة المارونيّة، اعتقادًا منه بأنّ سورية هي وطنه. وفي الحقيقة، كان الموارنة، قبل إعلان لبنان الكبير، يشعرون بانتماء ضيق إلى جبل لبنان، وبانتماء واسع إلى سورية. وكان المعلّم بطرس البستانيّ قد عزّز العمل في سبيل الوطنيّة السوريّة بجهوده التربويّة والصحافيّة، كما عزّز الشعور بالانتماء إلى العروبة اللغويّة. ولكن، من ناحية التفكير السياسيّ، لم يتبلور عند الموارنة تيّار سوريّ يوازي التيّار اللبنانيّ انتشارًا واستقطابًا. واستمرّ هذا الوضع بعد إعلان لبنان الكبير وظهور الحزب السوريّ القوميّ في موقع المعارضة للانتداب الفرنسيّ وللنظام اللبنانيّ الطائفيّ.

يُعتبر خيرالله خيرالله من أبرز الكتّاب الموارنة الذين دافعوا عن القضيّة السوريّة قبل الحرب العالميّة الأولى. ففي كتابه المنشور في الإسكندريّة، عام ١٩٠٨، باللغة الفرنسيّة، عن «المسألة الاجتماعيّة والتربويّة في سورية» يدعم الرأي القائل بأنّ الإصلاح في سورية ينبغي أن يبدأ بالتربية والتعليم. ولكنّه في

---

(١) نماذج من هذا الاتّجاه، في منشورات «حركة الوعي» الجامعيّة وفي سلسلة دراسات صدرت متقطّعة بعنوان «لبنان الديمقراطيّ العربيّ العلمانيّ».

الوقت نفسه يدعم الدعوة إلى الوطنيّة والواجب الوطنيّ. ويكتب مثلاً «أنّ أقدس الواجبات وأرفعها هي الوطنيّة»[١]. وفي كتابه الصادر في باريس، عام ١٩١٢، بعنوان «سورية»، يتعرّض للناحية السياسيّة من الوطنيّة السوريّة، فيرسم لوحة عن الحياة السياسيّة في متصرفيّة لبنان وفي ولايات سورية الثلاث. وبعد أن يلاحظ التقدّم الكبير الذي تحقّق في سورية منذ انطلاق النهضة في أواسط القرن الماضي، يعبّر عن حلمه، الذي هو حلم جيل بكامله، وهو أن يرى «سورية واحدة وموحّدة، يطلع الانسجام فيها من التنوّع نفسه»، ويعبّر أيضًا عن رغبته، التي هي رغبة جيل بكامله، وهي أن يرى فرنسا تهتمّ جدًّا بسوريا وبالمسألة السوريّة وتعيد النظر في أساليبها المتبعة في هذا الشأن[٢].

وفي الواقع، كانت فرنسا شديدة الاهتمام بسورية. وزاد اهتمامها بها في أثناء الحرب العالميّة الأولى وفي السنوات اللاحقة، وتعاطت بعطف ودعم كبيرَين مع التيّار الوطنيّ السوريّ، إلى ان حسمت أمرها واعتمدت السياسة المناهضة لتوحيد سوريا، ضدّ فيصل وضدّ القوميّين السوريّين. ومن الموارنة الذين كان لهم التزام واضح بالاتّجاه السوريّ في تلك المرحلة، نذكر شكري غانم وجبران خليل جبران وأمين الريحانيّ وفيليب حتّي[٣].

كان شكري غانم أبرز الشخصيّات التي عملت لتوحيد سورية واستقلالها ووصاية فرنسا عليها، بين عامَي ١٩١٨ -١٩٢٠. ترأس اللجنة المركزيّة السوريّة في باريس، ووسّع نشاطها، فأوجد لها فروعًا في وادي النيل وفي أميركا الشماليّة وفي أميركا الجنوبيّة. وكانت المبادئ التي توجّه عمل هذه الفروع هي نفسها تقريبًا مبادئ اللجنة المركزيّة السوريّة في باريس. فبعض هذه المبادئ كان يدور على تأييد فرنسا والدعاية لها والمطالبة بوصايتها أو بحمايتها وبعضها الآخر كان يتناول المستقبل السياسيّ الداخليّ لسورية، انطلاقًا

---

(١) خيرالله: .
- *Autour de la Question Sociale et Scolaire en Syrie*, Alexandrie, 1908, p. 62.

(٢) خيرالله خيرالله: . *La Syrie*, Leroux, Paris, 1912, (conclusion). -

(٣) للمقتبسات الواردة في هذا الشأن مأخوذة من كتاب عصام خليفة: «أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر»، ص ٧٤ وما بعدها.

من كونها وطنًا واحدًا لجميع سكّانها على اختلاف طوائفهم ومناطقهم ومذاهبهم. وهكذا جاء في أهداف اللجنة المركزيّة السوريّة العمل على وحدة السوريّين الموجودين في أميركا وأوروبّا ووادي النيل، والعمل على تنظيم الوحدة الوطنيّة السوريّة، على أساس الفدراليّة والديمقراطيّة، احترامًا لخصوصيّات المناطق ومصالح سكّانها.

وقد حدّدت اللجنة اللبنانيّة - السوريّة في مصر مبدأ الوحدة على النحو الآتي: «تحرير سوريا والسير بها في سبيل الاستقلال، تحت رعاية دولة فرنسا وبمساعدتها وبضمانها على طريقة الاستقلال الإداريّ لكلّ من ولايات سوريا، مع المحافظة على نوع الاستقلال الحايز عليه لبنان من قبل وعلى الصفة الخاصّة به وعلى حقّه في السعي لتحقيق أمانيه العادلة. أمّا علاقات لبنان مع باقي بلاد سورية، فسيؤجّل أمر تقريرها لما بعد حسب الظروف».

أمّا الرابطة الوطنيّة السوريّة - اللبنانيّة للتحرير، فقد أعلنت من نيويورك تأييدها العاملين لتوحيد سوريا واستقلالها تحت وصاية فرنسا. وفي برقيّة إلى مؤتمر الصلح عام ١٩١٩، شدّدت على رفض السيطرة العربيّة الحجازيّة على سوريا، وعلى طبيعة الوحدة المطلوبة. فقالت: «إنّ السوريّين المنتمين إلى عناصر التقدّم يجمعون بحماسة على حلّ المسألة السوريّة على أساس الوحدة الفدراليّة في سوريا الطبيعيّة كلّها، تحت وصاية وحماية دولة واحدة كبرى وديمقراطيّة».

وفي الاتّجاه نفسه، سارت اللجنة الوطنيّة السوريّة اللبنانيّة، وصاغت نظرتها السياسيّة بعناية. فأرسلت إلى مؤتمر الصلح بيانات تعرض فيها هذه النظرة وهي تقوم على ثلاثة مبادئ: سورية وحدة جغرافيّة، سورية وحدة إتنيّة، وحقّ سورية في الاستقلال.

أمّا الجمعيّة التي تألّفت في أميركا للدعوة إلى وضع سورية تحت الوصاية الأميركيّة، فقد كانت هي أيضًا واضحة في الجمع بين الوحدة والديمقراطيّة واللامركزيّة. فقد كان هدفها الرئيسيّ، بعد المطالبة بعدم إرجاع الحكم التركيّ بأيّ شكل، «جعل سورية برمتها، من جبال طوروس إلى صحراء سيناء ومن بحر الروم إلى الصحراء والفرات، بلادًا حرّة مستقلّة، دون تمييز بين الطوائف

والشعوب، مؤلّفة من مقاطعات لكلّ منها هيئة حكم إداريّة توافق أحوالها».

وبعد قيام دولة لبنان الكبير، تغيّرت خريطة القوى السياسيّة في لبنان وسورية، وانكفأ الموارنة إجمالاً عن المطالبة بوحدة سورية الطبيعيّة. ولكن إنشاء الحزب السوريّ القوميّ عام ١٩٣٢ أسهم في بقاء فئة منهم محافظة على الشعور بالانتماء إلى الوطن السوريّ وإلى الأمّة السوريّة. ومن أبرز المناضلين الموارنة في صفوف الحزب السوريّ القوميّ أسد الأشقر الذي جدّد كتابة تاريخ سورية، بعد المطران يوسف الدبس والدكتور فيليب حتّي، وخاض معارك قاسية ضدّ من أسماهم أصحاب الثقافة الزائفة.

يتميّز الاتّجاه السوريّ القوميّ كما عبّر عنه أسد الأشقر في مختلف كتاباته، وخصوصًا في سلسلة «من مفاهيم الإنسان الجديد»، التي تضمّ ثلاثة كتب هي:

«نظرات في أوضاعنا الحاضرة»، و«اللقاء السوريّ»، و«الحروب المصيريّة»، بدعوة صريحة إلى الثورة على النظام الطائفيّ، وبموقف جذريّ من إسرائيل كأداة للصهيونيّة الساعية إلى السيطرة على سورية الطبيعيّة كلّها[1]، وبانفتاح نقديّ على التيّار العروبيّ الثوريّ والتيّار الماركسيّ اللينينيّ.

وإذا كان أسد الأشقر لم يجد حرجًا في أن يقبل بالدولة اللبنانيّة المستقلّة كمجال انطلاق للنهضة الشاملة في سورية كلّها، فقد عانى سعيد عقل من تمزّق بين الشعور بالانتماء السوريّ وبين الشعور بالانتماء اللبنانيّ. وقد حاول الخروج من معاناته بتصوّر للبنان، تاريخًا ورسالة، يحتفظ بعناصر كثيرة مستمدّة من العقيدة السوريّة القوميّة.

٦ - الاتّجاه القوميّ العربيّ:

ينبغي التمييز بين العروبة اللغوية والثقافيّة التي لا يوجد معارضة قويّة لها عند الموارنة، وبين العروبة القوميّة والسياسيّة التي تستلزم الدعوة إلى دخول

---

(١) يجدر التنويه هنا بالموقف النقديّ الذي وقفه، من المشروع الصهيونيّ عام ١٩١٩، الشيخ يوسف الخازن في محاضرة بعنوان «الدولة اليهوديّة في فلسطين»، ويبدو من بعض مقاطع هذه المحاضرة أنّ الشيخ يوسف الخازن كان ميّالاً إلى التيّار السوريّ القوميّ، الأراميّ الطابع.

لبنان، بصورة أو بأخرى، في دولة عربيّة واحدة. هذه العروبة القوميّة السياسيّة لم يعتنقها نفر كثير من الموارنة. وفي الواقع، جميع الذين يكمن ذكرهم في هذا المجال ظهروا ونشطوا قبل أن يحسم الفرنسيّون أمر المسألة السوريّة والمسألة اللبنانيّة. فقد أصدر نجيب عازوري كتابه عن «يقظة الأمّة العربيّة» في باريس، عام ١٩٠٦ وحلّل فيه سياسيّات الدول الكبرى في منطقة المشرق العربيّ، ودعا فيه صراحة إلى إنشاء دولة قوميّة عربيّة تضمّ مناطق الجزيرة العربيّة وبلاد الشام والعراق، في نظام ملكيّ دستوريّ عصريّ. ودعا في المشروع نفسه إلى احترام الحكم الذاتيّ في لبنان وإلى إيجاد نوع من فاتيكان إسلاميّ في الحجاز. وشارك إسكندر عمّون في أعمال المؤتمر العربيّ السوريّ الذي انعقد في باريس عام ١٩١٣ بمحاضرة حوْل «الإصلاح على قاعدة اللامركزيّة»، وكان يومذاك رئيسًا للاتّحاد اللبنانيّ، وعضوًا في اللجنة العليا لحزب اللامركزيّة الإداريّة. وانضمّ عدد من السياسيّين والكتّاب إلى الحركة التي قادها فيصل، بعد الحرب العالميّة الأولى[1]. ومنهم خيرالله خيرالله نفسه الذي كان قبلاً من دعاة الاتّجاه الوطنيّ السوريّ، والذي لم يقطع نهائيًّا بضرورة توحيد المناطق العربيّة المحرّرة (العراق وسورية ولبنان) في دولة واحدة[2]. ولكن بعد عام ١٩٢٠، لم يتحمّس كاتب ذو شهرة من الموارنة للوحدة السياسيّة بين الأقطار العربيّة، إلاّ أمين الريحاني الذي ظلّ يجاهر أحيانًا بإيمانه بالأمّة السوريّة ويدعو أحيانًا أخرى إلى الوحدة القوميّة العربيّة الشاملة[3].

٧ ـ الاتّجاه العثمانيّ الليبراليّ:

الممثّل البارز، وربّما الوحيد، لهذا الاتّجاه هو سليمان البستانيّ الذي كان له نشاط سياسيّ في الدولة العثمانيّة، وتسلّم إحدى الوزارات فيها.

---

(١) راجع مثلاً قصّة حبيب إسطفان (الخوري يوسف إسطفان) مع الأمير فيصل في كتاب «حبيب إسطفان» بقلم فريد إسطفان، دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) خيرالله خيرالله: *Les régions arabes libérées*, Paris, 1919, p. 195.

(٣) أمين الريحاني: القوميّات، دار ريحاني، بيروت، ١٩٥٦ (مجموعة مقالات وخطب).

طرح سليمان البستانيّ آراءه السياسيّة في كتاب إصلاحيّ صدر في عام إعلان الدستور العثمانيّ، أسماه «عبرة وذكرى أو الدولة العثمانيّة قبل الدستور وبعده». وطبعًا، يتحدّث البستانيّ كمواطن عثمانيّ، ويوجّه كلامه إلى أبناء الوطن العثمانيّين، ويدافع عن وحدة الدولة العثمانيّة. ولكن محور حديثه هو الدستور أو الإصلاح الدستوريّ الليبراليّ. وبهذا التركيز على المضمون الليبراليّ للإصلاح السياسيّ، يتميّز سليمان البستانيّ عن جيله المارونيّ الذي كانت تشغله قضيّة العلاقات الدوليّة والمسألة اللبنانيّة والمسألة السوريّة واللامركزيّة. وعناوين فصول الكتاب تدلّ بوضوح على اتّجاه المؤلّف الليبراليّ. فالحرّيّة مطروحة في ثمانية فصول، تتناول كلّ ما هو معروف بالحرّيّات الشخصيّة والحرّيّات العامّة. وبنية الحكم ومبادئ السياسة الداخليّة مطروحة في حوالى عشرة فصول. وإذا وضعنا جانبًا الإطار العثمانيّ للكتاب، فإنّه يبقى منه مضمون سياسيّ غنيّ ومتطوّر يصلح أن يطرح في أيّ دولة تريد أن تسير في طريق الحكم الدستوريّ والديمقراطيّة الليبراليّة[1].

٨ ـ الاتّجاه الشيوعيّ اللبنانيّ:

شارك أفراد موارنة في تبنّي ونشر الفكر الشيوعيّ في لبنان، على مستوى الحركة النقابيّة وعلى مستوى الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ. ولكن لم يلمع من هؤلاء الأفراد أسماء كتّاب ومفكّرين سياسيّين سوى عدد ضئيل، ولعلّ أبرزهم كان فرج الله الحلو. ومن المعروف أنّ الاتّجاه الشيوعيّ ينظر إلى السياسة من زاوية الفلسفة الماديّة الجدليّة التاريخيّة، المتمحورة على الصراع بين الطبقات الاجتماعيّة، وأيضًا من زاوية حركة التحرّر الوطنيّ في البلدان المستعمرة. وقد كان للموارنة الشيوعيّين دور في تعزيز الشعور بالوطنيّة اللبنانيّة ضمن الحركة الشيوعيّة اللبنانيّة ـ السوريّة، وفي التشديد على الجوانب الاقتصاديّة من تاريخ لبنان السياسيّ والعلاقات الدوليّة المتشابكة في لبنان. وفي المرحلة الأخيرة، اتّخذ الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ اتّجاهًا مؤيّدًا للثورة الفلسطينيّة وللحركة القوميّة

(١) أعادت دار الطليعة نشر الكتاب في سلسلة «التراث العربيّ المعاصر» عام ١٩٧٨، مع مقدّمة بقلم خالد زيادة.

العربيّة، وحاول إقامة نضاله السياسيّ على مبدأي الوطنيّة اللبنانيّة والديمقراطيّة. ولكنّنا لا نعلم مدى إسهام الموارنة من أعضائه في بلورة هذه الأمور في المرحلة المشار إليها.

خاتمة

لمّا كان هذا البحث استكشافًا أوّليًا لمعالم الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة، كما قلنا في المقدّمة، فإنّنا لا نستطيع أن نضع في الخاتمة سوى خلاصة أوّليّة حول الوضع الحاضر للفكر السياسيّ عند الموارنة، في ضوء ماضيه القريب الذي حاولنا وصفه في القسمين السابقين.

الخلاصة الرئيسيّة التي يوصلنا إليها الوصف السابق هي، أوّلاً، أنّ الحدث الأكبر في الفكر السياسيّ عند الموارنة، وفي التاريخ السياسيّ للموارنة، في المائة سنة الأخيرة هو إنشاء دولة لبنان الكبير كدولة جمهوريّة مستقلّة، نظامها مزيج من الديمقراطيّة والطائفيّة، وهي، ثانيًا، أنّ الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة يواجه اليوم أزمة حادّة تكاد أن تكون نهاية لكلّ المشروع الذي دافع عنه الاتّجاه الغالب فيه.

لقد التزم بطاركة الموارنة في هذا القرن، الحويّك وعريضة والمعوشيّ، رغم الفوارق المصاحبة لمرحلة كلّ واحد منهم، اتّجاهًا رئيسيًا واحدًا، هو اتّجاه تكوين وصيانة دولة لبنان الكبير، على أساس المحافظة على الدستور المعطى عام ١٩٢٦. وساعدتهم في هذا الالتزام قوى منظّمة وشخصيّات ومؤسّسات عديدة. ويبدو أنّ الفكر السياسيّ اللبنانيّ - الاستقلاليّ، الوطنيّ، الميثاقيّ، الطوائفيّ، والديمقراطيّ الليبراليّ - كما تبلور في أوساط الزعماء الموارنة، لم يستوعب إنشاء دولة لبنان الكبير كانقطاع بنيويّ عن لبنان المتصرفيّة. فبقي يتحرّك وهو يحنّ إلى الوضع الذي تمتّع به الموارنة في عهد المتصرّفيّة، وحركته تتّسم بطابع ردّة الفعل أكثر ممّا تتّسم بطابع المبادرة، وبطابع التبرير أكثر ممّا تتّسم بطابع الاقتحام والنقد. إنّ دولة لبنان الكبير، كما قامت عام ١٩٢٠ وتنظّمت بدستور ١٩٢٦، مشروع يختلف في العمق عن متصرّفيّة جبل لبنان، مشروع مهدّد بالتأزّم الدائم - إن لم نقل بالانهيار - إذا توقّفت عمليّة تطويره في

اتّجاه تجاوزه إلى ما هو غايته العميقة. والملاحظة التي يمكن تسجيلها بعد قراءة عامّة لإنجازات الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة في لبنان من ١٩٢٠ إلى ١٩٧٥ هي أنّ هذا الفكر لم يتطلّع بجدِّيَّة إلى تجاوز نوعيّ لما أقامه في مرحلة التأسيس. فجاء تطوّره عبارة عن سلسلة من محاولات للردّ على المعارضات التي رافقته منذ مرحلة التأسيس والتي كان تأثيرها يتزايد بتزايد الضغط الخارجيّ - الإقليميّ - على الدولة اللبنانيّة.

ولذلك يحتاج الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة، بعد حصول ما حصل منذ عام ١٩٧٥، إلى مراجعة نقديّة شاملة لجميع أطروحاته ومفاهيمه، من مفهوم الوطن إلى مفهوم الإدارة، مرورًا بمفاهيم الدولة والدستور والحرّيّة والوفاق والطوائف وحقوق الطوائف والاستقلال والسيادة والأحزاب السياسيّة والنظام والمعارضة والشعب والديمقراطيّة والوحدة والتعدّد والتعايش والشرعيّة والسلطة والزعامة والانتماء العربيّ والمصلحة الوطنيّة. هذه المراجعة النقديّة الشاملة ليست بالضرورة تهديميّة بصورة كلّيّة. فالمحاولات التي قام بها بطاركة الموارنة ومفكّروهم السياسيّون تتضمّن عناصر كثيرة ينبغي الاحتفاظ بها، ولكن عمق الأزمة التي يعيشها لبنان اليوم لا يسمح بأعمال الترقيع والتسوية التلفيقيّة.

لقد أعطى الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة أجوبة عن الأسئلة المتعلّقة بالدولة والنظام السياسيّ والوسائل السياسيّة، كما انطرحت عليه في مرحلة التأسيس. وهذه الأجوبة هي اليوم في امتحان عسير. فلماذا أصبحت أطروحات هذا الفكر الرئيسيّة أطروحة الوطن وأطروحة الاستقلال وأطروحة الصيغة وأطروحة الحرّيّة وأطروحة الشرعيّة الدستوريّة - في هذا الوضع الاختناقيّ؟ وما هي العبر التي ينبغي للفكر السياسيّ السائد عند الموارنة أن يستخرجها من تجربة المتصرّفيّة وتجربة لبنان الكبير؟ وما هو الاتّجاه الذي ينبغي أن يحدّد في إطاره مهمّاته النظريّة والاستراتيجيّة للمرحلة المقبلة من تاريخ لبنان ومحيطه؟ هذه الأسئلة لا بدّ من معالجتها في دراسة موسّعة تتجاوز الحدود الذي انحصر فيها هذا البحث، وتطرح البدائل الممكنة، على المدى القريب وعلى المدى البعيد. وإلاّ، فإنّ عصرًا من الانحطاط والتبعثر والهامشيّة ينتظر الموارنة.

في الرابع من نيسان ١٩٨٨.

دور الأديار في تنظيم عقود الشركة
وجباية الضريبة في جبل لبنان
خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

الدكتورة سعاد سليم

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت العلاقات الزراعيّة أساس العلاقات الاقتصاديّة. فالزراعة هي النشاط الاقتصاديّ الأساسيّ، والأرض هي أهمّ مصدر للرزق والثروة. بسبب محدوديّة وسائل الإنتاج والتقنيات في ذلك الوقت، كان توزيع الريع الاقتصاديّ يتمثّل في الأساس بعمليّة توزيع الأراضي فقط. فمن الناحية القانونيّة، قسّم قانون الأراضي العثمانيّ الأراضي إلى خمسة أقسام: أملاك، أميريّة، أوقاف، متروكة وموات. والأوقاف التي خصّص ريعها للمؤسّسات الدينيّة والأعمال الخيريّة، والتي كانت في بادئ الأمر محصورة في المساجد والمدارس والأديرة والكنائس، توسّعت لتشمل العائلات والمؤسّسات الأجنبيّة التي هي أيضًا أوقفت أراضي لتخصيص ريعها لأفرادها وأعضاء جاليتها. وتطوّرت هذه الأوقاف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وشملت جزءًا كبيرًا من الأراضي العثمانيّة. فنظرًا إلى الطابع الإلهيّ التيوقراطيّ الدينيّ للملكيّة في العالم الإسلاميّ، تأصّل نظام الأوقاف في المؤسّسات والتقاليد العثمانيّة وتوسّع حتّى شمل قسمًا كبيرًا من الأراضي العثمانيّة المبنيّة والمزروعة[1].

ففي لبنان اليوم، اتّخذ الحديث عن طبيعة الأراضي في العهد العثمانيّ طابعًا سياسيًّا. هل كانت أراضي جبل لبنان أراضي أميريّة أم أملاك؟ لا يمكننا الإجابة على هذا السؤال لأنّ لكلّ منطقة وضعها الخاصّ في كلّ مرحلة من المراحل التي نتحدّث عنها. فعلى غرار باقي الأراضي في الدولة العثمانيّة، يبدو

(١) و. بادل ول. ستينغ، القانون العقاريّ العثمانيّ، باريس ١٩٠٤، صفحة ١٧.

أنّ الأوقاف كانت هي التي تؤلّف أكثريّة العقارات في جبل لبنان، فقد شملت نصف مساحة أراضي الجبل[1].

تحدّث الرحّالة فولني، في أثناء إقامته في جبل لبنان، عن قدسيّة الملكيّة في بلاد الموارنة، حيث لا ترى التعدّيات التي اعتدناها عند الأتراك. إلاّ أنّه يقول تاليًا، في حديثه عن الأوقاف، إنّ هبة أرض لمؤسّسة دينيّة كانت طريقة لتأمين الاستفادة الدائمة من ريع هذه الأرض. فإنّ مالك الأرض السابق يصبح الضامن أو الشريك في الأرض الموقوفة[2]. أليست هذه شهادة على عدم أمان الملكيّة حتّى في جبل لبنان في ذلك الوقت؟ كان الفلاّحون، الذين وهبوا أرضهم إلى الأديرة تهرّبًا من دفع الرسومات الضرائبيّة أو سعيًا لحمايتها من مصادرة الولاة، يتراجعون غالبًا عن خطوتهم في أيّام الأمان والسلم ويرفعون الدعاوى آملين استرجاع أرضهم[3]. وهذا الأمر يدلّنا، قبل كلّ شيء، على جهل هؤلاء المزارعين للقوانين المرعية في الشؤون العقارية.

إلاّ أنّ القرن التاسع عشر شهد تبدّلات كثيرة في الأوضاع العقاريّة مكّنت هذه الأوقاف من تثبيت أوضاعها. واليوم، في الوقت الذي لا يزال جزء هامّ من الأراضي في عهدة الأوقاف، تختلف وجهات النظر حول تقييم دورها ومعرفة مستقبلها. يرى بعضهم أنّ دور الأديرة كان أساسيًّا في رفع مستوى الفلاّحين التقنيّ، وقد ساعدت عبر الأجيال في تحوّل الإنتاج الزراعيّ من زراعة التوت إلى زراعة الزيتون، بعد انهيار صناعة الحرير في العالم وتدهور التجارة في هذا القطاع. كانت منطقة الكورة قد تحوّلت بفضل دور الأديرة إلى إنتاج الزيتون، إبتداءً من أوائل العشرينات من هذا القرن. وحين أوشك المزارعون أن يتعرّفوا إلى إنتاج جديد، كان هذا النوع من الزراعة يُجرّب أوّلاً في أراضي الدير. ودير البلمند هو أوّل من حصل من السلطان عبد الحميد على رخصة

(١) إبراهيم عوّاد، الحقّ الخاصّ لدى الموارنة في عهد الأمراء الشهابيّين ١٦٩٧ إلى ١٨٤١، باريس ١٩٣٣، صفحة ١٨.

(٢) فرانسوا فولني، رحلة إلى سوريا ومصر خلال السنوات ١٨٨٣ - ١٧٨٤ - ١٧٨٥، باريس ١٨٠٤، الجزء الأوّل، صفحة ٤٢١، الجزء الثاني صفحة ٢٦٩.

(٣) الياس القطّار، الأوضاع الاجتماعيّة في لبنان في بداية القرن السابع عشر، رسالة دبلوم الجامعة اللبنانيّة ١٩٧٤، صفحة ١٢٣.

لزراعة التبغ في المنطقة. ودير كفتـون كان السبّاق في زراعة المـوز وأشجار السـرو. في هذا المجال قامت الأديرة بدور وزارة الزراعة في أيّامنا هذه(١).

هنالك رأي آخـر منافٍ للرأي السـابق، يعتقد بـأنّ تشبّث المؤسّسـات الدينيّة الوقفيّة بملكيّاتها العقاريّة الضخمة هو أبرز خصوصيّات المسألة الزراعيّة في لبنان وأنّ هذه الأوقاف هي عقبة كبرى أمام الإصلاح الزراعيّ في الأرياف اللبنانيّة من جهة وأمام الإصلاح السياسيّ والاقتصاديّ للنظام الطائفيّ الطبقيّ المسيطر في لبنان من جهة أخرى. إنّ أهمّيّة هذه الأوقاف أولت رجال الدين في لبنان دورًا أساسيًّا في السياسة اللبنانيّة. لذلك نراهم حريصين على عدم تغيير النظام السياسيّ اللبنانيّ إلاّ في حدود معيّنة لاتّصال البنية الأساسيّة للإنتاج، وبوجه أدقّ بالبنية العقاريّة. فالإصلاح الجذريّ للمسـألة العقـاريّة في لبنـان يتطلّب موقفًا شجاعًا من الملكيّات الوقفيّة والعمل على تحويلها إلى ملكيّـات خاصّة فرديّة أو تعاونيّات عامّة(٢).

إنّ بعض المؤسّسـات الدينيّة، ولا سيّما الأديرة، قد وعت مشكلة الأوقاف في لبنان ونظرت بعين المسؤوليّة والرعاية إلى أوضاع المـزارعين في منـاطقها. فأقدمت على بيع جزء كبير من عقاراتها المـوقوفة أو المكتسبة منـذ سنوات. فكانت عمليّة مخالصة أوضاع الشركاء في دير مار يوحنّا الخنشارة في الأربعينات من هذا القرن. وقد بيعت الأراضي في منطقة الخنشارة بأسعار بخسة. وعلى هذا النحو باع دير كفتون قسمًا كبيرًا من أراضيه. لكن هذه المحاولـة، على الرغم من أنّها حسّنت إلى حدّ ما أوضاع المزارعين الاجتماعيّة في تلك الفترة، لم تحدث أيّ تطوّر أو نموّ في الحركـة الزراعيّـة، لأنّ تراجع القطاع الـزراعيّ وانخفـاض إيرادات هـذا القطاع يعـود إلى تشتّت الملكيّة وصغـر مسـاحـات الأراضي المنتجة. إنّ الأوقاف وحدها تستطيع أن تستوعب مشاريـع زراعيّة ضخمة وأن تؤسّس تعاونيّات ومؤسّسـات إنتاجيّة وتربويّة واستهلاكيّة. . .

لا نستطيع أن نحكم في هذا المجال على دور المؤسّسات الدينيّة السلبيّ

---

(١) المطران جورج خضر، النشاط والفكر الاجتماعيّ عند الأرثوذكس العرب من ١٨٠٠ إلى ١٩٢٠ في كتاب الكنيسة والفقراء لجوليو دي سانتا انا ١٩٨٢، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) مسعود ضاهر، أضواء على نشوء وتطوّر الملكيّة العقاريّة الزراعيّة الخاصّة في لبنان ـ دراسة في المنهج، مجلّة دراسات تاريخيّة، العدد ٣٥ ـ ٣٦، ١٩٩٠، ص ٢٩.

أو الإيجابيّ. إلاّ أنّنا سنعرض تطوّر الأوقاف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ودور الأديرة في تنظيم عقود الشراكة وجباية الضريبة.

- توسُّع أوقاف الأديرة في القرن الثامن عشر

نشأت الأوقاف وتطوّرت في القرنَين السابع عشر والثامن عشر، وهي ظاهرة عمّت جميع المناطق التابعة لولايتي طرابلس وصيدا. وفي هذه الحقبة، تأسّست معظم أديرة جبل لبنان. فلكلّ دير وثيقة أو سجلّ يؤكّد تأسيسه في سنة معيّنة: بحسب هذه الوثائق، تأسّس دير البلمند سنة ١٦٠٣ ودير مار يوحنّا الشوير سنة ١٧١٠ ودير مار يوحنّا دوما سنة ١٧٨٧ ودير مار الياس الشويّا سنة ١٥٩٠ ودير مار شلّيطا في غوسطا سنة ١٦٤٨.

إلاّ أنّ بعض الدلائل، كحواشي المخطوطات، يشير إلى وجود هذه الأديرة قبل التاريخ الرسميّ لتأسيسها. لدينا مثلاً حاشية على هامش مخطوطة تفيد أنّها كُتبت في البَلَمَند سنة ١٥٩٥ وحاشية على هامش مخطوطة أخرى من دير مار الياس شويّا تشير أنّها كُتبت في دير مار يوحنّا دوما سنة ١٥٩٥[(١)].

وتُشير وثائق تأسيس الأديرة أو الكنائس إلى شراء الأراضي وإلى بناء الدير أو ترميم الأبنية الموجودة، وإلى شراء الأواني المقدّسة، وإلى كتابة المخطوطات أو العمل على نسخها، إلى جانب شراء الأيقونات والأواني النحاسيّة والفخّاريّة والألبسة الكهنوتيّة. كانت الأمور كلّها أساسيّة للانطلاق بالحياة الروحيّة والمادّيّة في الدير أو الكنيسة[(٢)].

وبالرغم من الأهمّيّة المولاة لهذه الأمور، فإنّ القسم الأساسيّ من وثيقة التأسيس كان يخصّص للشؤون العقاريّة في هذه العمليّة. وجزء آخر من وثيقة التأسيس هذه كان يكرّس لتحديد العقارات والأراضي التي أُنيطت أو أُوقفت أو اكتُسبت لتصبح وقفًا على هذه المؤسّسة، يعتاش منها الرهبان وينفقون من إيراداتها في شتّى الأمور التي يتعاطونها. وفي هذا المجال، نرى أنّ القضيّة التي تهمّنا هنا، أي توسّع أوقاف الأديرة العقاريّ، انطلق من عمليّة التأسيس.

(١) تيبكون رقم ٣٤ دير مار الياس شويّا.

(٢) مخطوطات دير مار يوحنّا دوما التريوديّ.

واستنادًا أيضًا إلى هذه **الوثائق**، نرى أنّ عمليّة التأسيس هذه تمّت بمبادرة من ثلاثة أطراف:

١ ـ السلطات الكنسيّة من بطاركة ومطارنة.
٢ ـ السلطات المحليّة أي المقاطعجيّة من أمراء ومشايخ.
٣ ـ المؤمنين من الرهبان والعامّة (١).

وبهذا العمل تكون السلطات الكنسيّة قد قامت بممارسة أبسط صلاحيّاتها وواجباتها من حيث توفير المقوّمات الروحيّة لرعاياها. أمّا الأمراء والمشايخ، فإنّهم سهّلوا إنشاء الأديرة ووفّروا الأراضي لها، فأمّنوا بذلك استصلاح الأراضي الزراعيّة واستثمارها، وضمنوا بالتالي جباية المزيد من الضرائب من المزارعين. أمّا الرهبان وعامّة الشعب فكان تأسيس الأديرة بالنسبة إليهم مجالاً لإنعاش حياتهم الروحيّة وعيش مبادئ إيمانهم وتأمين ازدهار قراهم وعقاراتهم. في دير مار يوحنّا الشوير، باع الأمراء اللمعيّون الدروز الأراضي والمزارع في الخنشارة والشوير إلى الرهبان الباسيليّين الكاثوليك (٢). وفي غوسطا أسّست عائلة محاسب دير مار شلّيطا الذي كان وقفًا لها وحَظِيَ بكثير من الأوقاف والمبيعات من مشايخ آل الخازن (٣). وهذا شأن دير مار جرجس في قرية الناعمة في جنوب بيروت، فقد تمكّن من التوسّع عقاريًّا بمساعدة آل نكد (٤). وقد ساهم آل جنبلاط في تسهيل تأسيس دير المخلّص في جون في منطقة الشوف. أمّا دير البلمند فقد ساعد على تأسيسه أعيان منطقة الكورة: الشيخ أبو صالح والحاج فرحات والحاج بطرس. وتذكر الوثيقة، من بين الذين رعوا التأسيس، الشيخ سليمان اليازجي ويوسف باشا، كما يبدو أنّ الشيخ سليمان اليازجي، كاتب والي طرابلس يوسف باشا سيفا في ذلك الوقت (١٦٠٣)، قام بدور أساسيّ في تمركز الرهبانيّة ونشوء الدير في المنطقة. فكان بناء كنيسة أو تأسيس دير يتطلّب إذنًا خاصًّا من السلطات الرسميّة في مركز الولاية التي هي طرابلس بالنسبة إلى دير

(١) السجلّ العقاري لدير سيدة البلمند.
(٢) جوزيف أبو نهرا، مساهمة في دراسة دور الأديرة في تاريخ لبنان الريفيّ... من سنة ١٧٦٠ إلى ١٩٦٠، أطروحة دكتوراه في ستراسبورغ ١٩٨٣.
(٣) ساين محاسب، توسّع الملكيّة العقاريّة لدير مار شلّيطا ١٦١٥ ـ ١٨٧٨، رسالة ماجستير الجامعة اليسوعيّة ١٩٨٨
(٤) الأب مارون كرم، قصّة الملكيّة في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة.

البلمند. وهذا الأمر ينطبق أيضًا على عمليّة انتقال الأملاك وتسجيل الأوقاف في دوائر المحكمة الشرعيّة. كلّها أمور ومعاملات يبدو أنّها تسهّلت بفضل وجود الموظّف الملائم في دوائر الولاية للحصول على التوقيعات والأذونات اللازمة [1].

إلاّ أنّ مرحلة التأسيس تبعتها بشكل سريع، في القرن الثامن عشر خاصّة، مرحلة التوسّع العقاريّ. فكان ازدهار الأديرة نتيجة نهضة طاولت الحياة الروحيّة والدينيّة في القرنَين السادس عشر والسابع عشر.

ثمّ إنّ تطوّر العلاقات مع الغرب وازدهار التجارة أدّيا إلى نشأة طبقة من التجّار الكبار والمقاولين عاشوا في المدن، مستفيدين في الوقت عينه من حماية القناصل الأجانب ووظيفتهم الرسميّة، إلى جانب حماية الولاة والمسؤولين العثمانيّين. قام هؤلاء التجّار بدور مهمّ في حماية الأديرة وازدهارها. وطالما تباهوا بسلطة الأديرة وازدهارها، تلك الأديرة التي كانت توفّر لهم الملجأ في وقت الضيق، أي في زمن الحروب والأوبئة والحوادث الطبيعيّة، وتؤمّن لأموالهم المخبأ الأمين إبّان المصادرات وجباية الضرائب. نرى إذاً أنّ هذه الأديرة كانت بمثابة مصرف للتوفير بالنسبة إلى التجّار والأثرياء. وكان سكّان زحلة الأرثوذكس يودعون أموالهم في دير النبيّ الياس الشويّا، أمّا الكاثوليك في زحلة فكانوا يتوجّهون بأموالهم إلى دير مار يوحنّا الصابغ في الخنشارة. وكانت هبات هؤلاء التجّار تأخذ عامّة شكل هبات وأوقاف عقاريّة عند الموارنة الذين كانوا بمعظمهم ريفيّين، في حين أنّ هبات الكاثوليك والأرثوذكس القاطنين في المدن كانت ماليّة.

إلاّ أنّ تلك الهبات العقاريّة، على أهمّيّتها، لم تكن الأساس في عمليّات انتقال الأراضي من أملاك أو أراض أميريّة إلى أوقاف. فإنّ معظم الأراضي والعقارات التي تملكها الأديرة، والتي هي ما يسمّى الأوقاف، انتقلت إلى حالتها الحاضرة عن طريق الشراء. وقد شهد القرن الثامن عشر عمليّات بيع كثيرة قام بها الفلاّحون لأراض تجاور أراضي الأوقاف التي تأسّست في بداية هذا القرن أو في القرن السابق. فبعد الاطّلاع على حجج أديرة مار يوحنّا

(١) سجلّ دير البلمند.

الخنشارة ودير النبيّ الياس الشويّا ودير مار شلّيطا والبلمند، نرى أنّ معظم هذه الحجج تعود إلى القرنَين السابع عشر والثامن عشر وأنّها بمعظمها حجج شراء أراضٍ معيّنة. أمّا في القرن التاسع عشر، فتغيّرت نوعيّة الحجج لتصبح حجج مقايضة وحجج تحديد ممتلكات ودعاوى وفتاوى لمعالجة الصراعات القائمة وتسوية أوضاع بعض الأوقاف المشكوك بأمرها، إلى جانب القليل من الحجج لشراء أراضٍ أخرى. هذا التوسّع في أوقاف الأديرة في جبل لبنان صادف فترة من التقلّبات السياسيّة والدينيّة والماليّة والضرائبيّة. فالقرن الثامن عشر، منذ بدايته، شهد إعادة توزيع الأقطاع في جبل لبنان بعد معركة عين دارة عام ١٧١١، التي كرّست انتصار القيسيّين على اليمنيّين وأطلقت صراعًا من نوع جديد هو الصراع بين أمراء عائلة آل شهاب للحصول على خلعة إمارة جبل لبنان. أدّى هذا الصراع إلى مزايدة في قيمة الضريبة المفروضة على مقاطعات جبل لبنان التابعة لولايتَي صيدا وطرابلس. فمن ٣٥ ألف غرش كان يدفعها الأمير ملحم للدولة العثمانية، وصلت قيمة هذه الضريبة إلى مليون غرش دفعها الأمير بشير عام ١٧٩٥ للجزّار للاحتفاظ بحكم الجبل [١]. وعلى الصعيدين الدينيّ والطائفيّ، أدّت معركة عين دارة إلى هجرة العديد من العائلات اليمنيّة إلى حوران، فحدثت تغيّرات أساسيّة في خارطة الجبل السكنيّة. فقد تابعت العائلات المارونيّة هجرتها إلى المقاطعات الجنوبيّة، في حين أنّ الشهابيّين عملوا على إخلاء المناطق الشماليّة ومقاطعات جبيل والبترون وكسروان من السكّان الشيعة وقد انتقلوا إلى البقاع [٢]. ووهب الأمير يوسف الشهابيّ أملاك آل حمادة للرهبانيّة المارونيّة في منطقتَي لِحفد وميفوق [٣]. ثمّ إنّ الصراع بين الأيوبيّين وآل حمادة والمصادرات، التي قام بها المعنيّون وأدّت في السابع عشر إلى تهجير قرى الكورة وإخلائها، انتهت بسيطرة الأيوبيّين وعودة الأهالي إلى قراهم واستملاكهم الأراضي بالأحياء واستثمار الأراضي الموات والأملاك ودفع المرتّبات والضرائب المفروضة [٤]. هذا بالإضافة إلى انقسام الروم الأرثوذكس عام ١٧٢٥ إلى طائفتَين، إلى ذلك الانقسام الذي أدّى إلى

(١) نيبهور كارستن، رحلة إلى الجزيرة العربيّة ودول أخرى مجاورة، الجزء الثاني، ص ٣٦٢.

(٢) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) الأب منصور الحتوني، نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ص ١٨٣.

(٤) أوراق لبنانيّة، حدود قرى الكورة، سنة ١٩٥٦، ص ٧٢ إلى ٧٨.

هجرة العديد من السكّان في مناطق بيروت والمتن وزحلة والجنوب وإلى صراع عام ١٧٩٠ بين أعيان الطائفتين للاحتفاظ بالتزام الضرائب وتحصيلها في مدينة بيروت [1]. إنطلق هذا الصراع من عمليّة اقتسام الأديرة وأوقافها والمزارات والكنائس، وأدّى إلى تدخّلات الأمراء اللمعيّين والشهابيّين الذين استفادوا من مزايدات كلّ طائفة للحصول على المزيد من أوقاف الطائفة الأخرى وأديرتها.

كما أنّ تردّي الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة في هذه الفترة أدّى بالكثير من الفلاّحين إلى بيع ما لديهم من أملاك إلى الأديرة والتحوّل إلى مزارعين شركاء في الأراضي التي كانوا يملكونها. فقد انتقل العديد منهم في هذه الفترة إلى جنوب البلاد أو إلى البقاع سعيًا وراء رزقهم. في هذا الإطار تأسّست مدينة زحلة في بداية القرن الثامن عشر نتيجةً للتحوّلات السكّانيّة وللتعاون بين الأمراء اللمعيّين والرهبان الباسليّين، فأصبحت مركزًا مهمًّا للتجارة والمواصلات بين قرى البقاع وجبل لبنان ومدينة دمشق [2].

إنّ تحوّل الأديرة من أماكن للصلاة والتنسُّك إلى مراكز اقتصاديّة إنتاجيّة دفع بالرهبان إلى التخلّي عن العمل اليدويّ الزراعيّ والتوجُّه الرعائيّ والتربويّ. فدير مار يوحنّا الذي كان لديه ثلاثون شريكًا في أواخر القرن الثامن عشر أصبح لديه خمسة وستّون شريكًا في أواخر القرن التاسع عشر في قرية الخنشارة. في هذا المجال، نعود إلى شهادة الرحّالة فولني من السنة ١٧٨٤ وتقديره لكدّ الرهبان وعملهم في دير مار يوحنّا، فهم يعملون في حراثة الأرض واستصلاح الأراضي الصخريّة. فقد زار المعاصر والحقول والمطبعة وأكّد لنا أنّ الرهبان كانوا عمّالاً مهرة ونشيطين [3].

في السنة ١٨٣٧، أي بعد خمسين سنة تقريبًا، نجد شهادة مناقضة للسابقة. فالرحّالة ليون دي لابورد، الذي زار الدير نفسه، يترك انطباعًا سيّئًا عن هؤلاء الرهبان الذين يصفهم بأنّهم متخاصمون فيما بينهم، يعيشون حياة

---

(١) عيسى إسكندر المعلوف، زحليّة في وصف الغلاء والضيق والجوع، المشرق، سنة ١٩٢٠، ص ٣٣٨ - ٣٤٨.

(٢) عيسى إسكندر المعلوف، تاريخ مدينة زحلة.

(٣) فرنسوا فولني، رحلة إلى سوريا ومصر.

مترفة بعيدة عن شقاء العمل [1]. ولقد غدت هذه الأديرة مركزًا لتلقين مبادئ القراءة والكتابة وبعض اللغات والعلوم، لتوافر المخطوطات والكتب فيها. فلكلّ من هذه الأديرة مجموعة من المخطوطات والكتب ساهمت في توسيع مجال المعرفة لدى قرّائها. ومع أنّ معظم مواضيع هذه الكتب كانت دينيّة، فإنّها لم تكن حكرًا على الرهبان، بل كانت في متناول العلمانيّين الزوّار الذين كانوا يقيمون في هذه الأديرة لمدّة معيّنة ويطّلعون على الكتب والمخطوطات ويؤرّخون ذلك في حواشٍ ومذكّرات يسجّلونها مباشرةً على الصفحات أو على غلاف المجلّدات المقروءة. وتأكيدًا لأهميّة الناحية الزراعيّة، نرى أنّ بعض صفحات هذه المخطوطات الدينيّة سُجّلت عليها حسابات ذات طابع زراعيّ أو مخالصة مواسم مع أحد الشركاء أو حتّى حجّة شراء أرضٍ زراعيّة، وذلك بالرغم من وجود السجلّات اللازمة ودفاتر الحسابات المخصّصة لذلك الشأن في الأديرة.

إنّ توسّع الأوقاف الزراعيّة، كما رأينا، جعل من الأديرة مكانًا لتجميع الإنتاج الزراعيّ وإعادة توزيعه عبر القنوات التجاريّة المتواجدة في البلاد. لكنّه، قبل ذلك، كان على هذه الأديرة أن تهتمّ بعمليّة الإنتاج نفسها. فإنّ توسّع أراضي الأديرة دفعها إلى تنظيم العمل الإنتاجيّ وتوزيع الريع الزراعيّ محليًّا عبر توزيع الأراضي على الشركاء لاستثمارها وتنظيم العلاقة بين الملكيّة والعمل والانتاج ضمن عقود شراكة توزّع الحقوق والواجبات على الطرفين وتضمن تقسيم ريع الإنتاج بين الطرفين.

وهذا التوسّع في أوقاف الأديرة جعلها تكتسب المزيد من الأهميّة لدى السلطات المحليّة التي تدير شؤون البلاد. لقد لاحظنا دور هذه السلطات في المرحلة التأسيسيّة ومساعدة هذه السلطات للمؤسّسات الدينيّة في توفير الأراضي الزراعيّة وتسهيل تمركز الرهبانيّات. بيد أنّ هذه السلطات عينها كان لها أيضًا دور مهمّ في المعاملات الرسميّة والإجراءات التي اضطرّت المؤسّسات إلى اتّخاذها. فبعد مرحلة التوسّع العشوائيّ في القرن الثامن عشر، اضطرّت هذه المؤسّسات إلى إعادة تركيز نشاطها العقاريّ وجمع العقارات المشتّتة ضمن مجموعة متماسكة من الأراضي تحيط بالأبنية الأساسيّة للدير. ثمّ إنّ مرحلة

---

(١) ليون دي لابورد، رحلة إلى سوريا، باريس ١٨٣٧.

القرن التاسع عشر شهدت تزايدًا في حجم السحوبات الضرائبيّة، ممّا زاد من عدد السكّان وجعل المزارعين يطالبون بإعادة النظر في شروط عقود الشركة وموادها وتوزيع الملكيّة بينهم وبين الأديار. نلاحظ في هذا المجال أنّ السلطات الرسميّة تتدخّل لتحكم في هذه الخلافات وتمنح البراءات والشهادات اللازمة لهذا الطرف أو ذاك (١).

إلاّ أنّ هذه الأحكام غالبًا ما كانت تأتي لتوطّد سلطة الأديرة على أوقافها وتؤكّد حقّها في ملكيّة الأراضي المتنازع عليها وتمنع التعدّيات في حال حصولها وتُجري التحدّيات اللازمة لمنع أي اعتراض في المستقبل. فالأديار كانت أساسيّة بالنسبة إلى السلطات الرسميّة كوسيط بين السلطات المحلّيّة ومجموعة المزارعين المتعاملين معها. من هنا نرى أنّ زيادة حجم الأوقاف لدى الأديرة وزيادة نفوذها من حيث علاقاتها بأعيان البلد وبالسلطات الرسميّة، كلّها أمور جعلت هذه السلطات تعتمد بشكل أساسيّ على هذه الأديرة لجباية الضرائب العائدة إلى هذه المنطقة أو تلك، خاصّة المحيطة منها بالأوقاف. فعقود الشراكة والعلاقات الاقتصاديّة بين الأديار والمزارعين كانت بمثابة الضامن الأساسيّ لحصول الدولة على ما تريده من ضرائب رسميّة محدّدة بالميري والفريضة وغير رسميّة كالبلص والفردة والطرح.

- دور الأديرة في تنظيم عقود الشراكة

إنّ تنظيم العمل في مجال الإنتاج الاقتصاديّ، عبرَ عقود المشاركة وتأدية دور الوسيط والاجتماعيّة. فإنّ نظام الشراكة وجباية الضريبة هما في أساس التنظيم السياسيّ والاقتصاديّ لجبل لبنان. والمثل الذي اخترناه لنفهم هذا النظام يكمن في عقود الشركاء وحساباتهم ضمن منطقة المتن في وسط جبل لبنان، وبالتحديد في قرية الخنشارة. وهي عقود تمّت بين عائلات القرية ودير مار يوحنّا للرهبان الباسيليّين الشويريّين. في بداية الأمر، أي في القسم الأوّل من القرن الثامن عشر، يبدو لنا من خلال الحجج أنّ الرهبان كانوا هم بأنفسهم

(١) سجلاّت دير مار يوحنّا العقاريّة، الدفتر رقم ٣٦، ص ١٢٢ - ١٢٥، وسجلّ دير سيدة البلمند العقاريّ.

شركاء الأمراء اللمعيّين، لأنّ الحجج التي بمعظمها كانت حجج شراء أراضي من الأمراء تتحدّث عن الرهبان على أساس أنّهم «شركاؤنا رهبان دير مار يوحنّا». وموضوع هذه الحجج هو شراء أراضي الصنوبر من الأمراء التي هي بالفعل اتّفاقات مغارسة. لم تُستعمل العبارة مباشرةً في النصوص، إلاّ أنّ هذه الأراضي عينها، بعد مدّة عشرين سنة، عادت وأصبحت موضوع حجّة ثانية مهمّتها قسمة الأرض وتحديدها بين الرهبان والأمراء واللمعيّين. فمن العام ١٧١٠ إلى العام ١٨٣٨، لدينا ستّ وثلاثون حجّة عُقدت بين الأمراء والرهبان، منها ثلاث وعشرون حجّة بيع أرض للدير. ثلاث حجج أوقاف وحماية، وسبع حجج شراكة وخمس حجج تحديد أراض [1]. إنّ نوعيّة هذه الحجج وتوزّعها الزمنيّ يجعلانا نستنتج أنّ العلاقة بين الرهبان والأمراء خضعت لتغيّرات وظروف اختلفت بحسب الفترات الزمنيّة. ويبدو أنّ هذه العلاقات مرّت بثلاث مراحل يمكن تلخيصها كالتالي:

المرحلة الأولى

تمتدّ من عام ١٧١٠ إلى ١٧٣٦، وهي تشهد تمركز الدير في المنطقة وحماية الأمراء له. ففي السنة ١٧١٠، اشترى الرهبان أرضًا في بيت عيال من الأمير عبدالله بسعر ٣٠٠ غرش. أمّا بقيّة الأراضي فلا يتعدّى سعرها ٢٠ غرشًا. وبقيّة الحجج هي عبارة عن شهادات حماية لتأمين سيطرة الرهبانيّة على أديرة المنطقة. كلّ هذه الشهادات تبدأ بعبارات توقّف الأديرة والأراضي، المتنازع عليها، إلى الرهبان من قبل الأمراء. إنتهى هذا النوع من المزايدات الماليّة عام ١٧٤٨ بتدخّل الأميرَين الشهابيَّين ملحم ومنصور اللذين أجبرا الأمراء اللمعيّين محمّد ملحم وعلى إعادة آخر مبلغ أخذوه من الرهبان، وقدره ٥٠٠ غرش [2].

المرحلة الثانية

في المرحلة الثانية، اشترى الدير من الأمراء أراضي وعقارات واسعة بمبلغ

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

٦٣٣ غرشًا، ١٠٠ وغرشان و٣٤٥ غرشًا، و١٢٠٠ غرشًا من الأمراء نجم، بشير وأحمد، وفارس وحسن. في هذه المرحلة، لدينا عقد مشاركة بين الدير والأمير فارس عام ١٧٤٠، حيث يحدّد الأمير «أعطيناهم قول إن نأخذ منهم، على كلّ اوقيّة بزر، غرش ونصف سالمة ولا نكلّفهم غيرها أصلاً من توازيع وغيرها ولا نأخذ من الشركاء حوالة ولا غير ذلك». هذا الأمر يعني مباشرة أنّ الدير كان شريكًا للأمراء، إذ إنّ الحديث عن إيرادات الأرض يأتي بشكل مستقلّ عن جباية الضريبة.

إلى جانب الأراضي المزروعة توتًا، بين يدينا نوع آخر من العقود بين الدير وأمراء آل مراد، أبي اللمع من قرية المتين. أوّل هذه العقود يعود إلى العام ١٧٦٦ وهو مشاركة على صنوبر القطارة وعقد ثانٍ في العام نفسه وهو مشاركة على صنوبر البالوع [1].

المرحلة الثالثة

في المرحلة الثالثة ١٧٨٣ ـ ١٨١٨، بدأت تصفية اتّفاقيّات الشراكة بين الأمراء والدير. فمن سبع حجج بين الطرفين، هناك حجج مخالصة وحكم دعوى وتحديد ملكيّة. وعقود شراكة أراضي الصنوبر تعطي الدير حقّ الحصول على نصف ملكيّة الأراضي وتُجرى القسمة بعد عشرين سنة عندما يصبح الصنوبر منتجًا. هذا النوع من المخالصات لم يكن ليتمّ دون خلافات ودعاوى في وقت بدأ فيه انحدار وضع الأمراء واستمرّ الدير في توسّعه [2].

وهذا التوسّع، كما قلنا، أوصل الدير إلى التخلّص تدريجيًّا من سيطرة الأمراء وإلى التخلّي عن عمل الرهبان المباشر في مجال الزراعة. فمن ١٧٤٠، يؤكّد العقد بين الدير والأمراء وجود الشركاء المعنيّين من الجالية لدى الدير. إلاّ أنّ العقود التي لدينا تعود إلى عام ١٧٧٤ ولا تذكر نوع المشاركة الذي تمّ الاتّفاق عليه بين الفلاّحين والرهبان. ففي جبل لبنان درج الاعتماد على ثلاثة أنواع من العقود في مجال المشاركة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

١ - الموارقة التي تهتمّ خاصّةً بالاعتناء بشجرة التوت وتولّي الشريك حقّ الحصول على ثلث الأوراق الخضراء في الربيع، بالإضافة إلى كلّ الأوراق الخريفيّة، ويحصل على معظم المزروعات والخضار التي يستثمرها في الأرض، إلى جانب شجر التوت، والتي تُدعى «مختلف».

٢ - المغارسة تعني الاتّفاق الذي يُلزم الشريك غرس الأشجار في أرض معيّنة، على أن يتمّ اقتسام الأشجار أو الأراضي المغروسة بعد مدّة يتّفق عليها، بحسب نوعيّة الأشجار المغروسة، من ٢ إلى ٥ سنوات للتوت ومن ٤ إلى ٦ سنوات للكرم، وبين ٧ و٨ سنوات للتين وبين ١٠ و١٢ سنة للزيتون. وفي هذه الفترة، يتمّ اقتسام الغلّة بين الطرفَين كما في المشاركة العاديّة [١].

٣ - في المساقاة أو المزارعة، يؤمّن الملّاك الأرض، في حين أنّ المزارع يوفّر البذار ومقوّمات العمل ويدفع قسمًا من الضرائب. أمّا عمليّة اقتسام الغلّة فهي تعود إلى نوعيّة المزروعات ووسائل الرّي وطبيعة الأرض. ففي المناطق المروية ذات التربة الخصبة، يحصل الشريك على نصف إنتاج ورق التوت وثلث إنتاج الزيتون وعلى ثلثي إنتاج الكرم... [٢].

إلاّ أنّ العقود المتّفق عليها بين الدير والشركاء كانت مختلفة إلى حدّ ما عن تلك المعروفة. فحسب القنصل هنري غيز، كانت الشراكة تتمّ على أساس نوعَين من العقود:

النوع الأوّل

يحصل المزارع على نصف الإنتاج ويتحمّل تكاليف الحراثة والتسميد والمصاريف العائدة إلى حلالة الشرانق. ففي بداية الموسم، تجري عمليّة تثمين الإنتاج أو تقديره، ويدفع الشريك ربع قيمة هذا الإنتاج. وقد بلغ ثمن حمل ورق التوت، في نهاية الثامن عشر، خمسة غروش، فكان على الشريك أن يدفع غرشًا وربع الغرش عن كلّ حمل، ويحصل الملّاك بالتالي على ربع قيمة الإنتاج التي تشكّل ضمانة لاحترام الفلّاح بالأرض التي سيتسلّمها. ويحدّد العقد أنّ هذه

(١) أندره لاترون، الحياة الريفيّة في سوريا ولبنان، ص ٦٥ - ٦٧.

(٢) دومينيك شفاليه، المجتمع في جبل لبنان خلال الثورة الصناعيّة في أوروبّا، ص ١٣٧ - ١٣٨.

القيمة كانت تعاد إلى الشريك لدى فسخ الشراكة، بحسب تقدير الإنتاج ثانيةً فإذا انخفض الإنتاج، انخفضت القيمة التي يحصل عليها الشريك. أمّا إذا زاد الإنتاج، حصل المزارع على قيمة من المال أكثر من التي دفعها، وهي تسمح له بدفع «ضمانة» أرض أوسع أو أكثر إنتاجيّة من غيرها.

النوع الثاني

وفي النوع الثاني، يحصل المزارع على ربع الإنتاج. إلاّ أنّه لا يتكفّل إلاّ بالقليل من المصاريف، فهو يدفع غرشًا واحدًا عن كلّ حمل ورق [1]. هذه الشروط هي نفسها المتبعة في عقد المساقاة، إلاّ أنّ عبارة مساقاة لم تُستعمل في وثائق الدير إلاّ عام ١٨٢٦ في أثناء الدعوى التي أقامها شركاء الدير على الرهبان للحصول على قسم من الأراضي التي كانوا يستثمرونها. فكان جواب الدير على هذا الادّعاء أنّ العقود القائمة بين الدير وشركائه هي عقود مساقاة لا تفترض تقسيم الأرض، بما أنّه لا يحقّ للشريك سوى ربع الإنتاج فقط [2]. يُمكننا التساؤل هنا عن ظروف هذه الدعوى والمطالبة بملكيّة ربع الأراضي. فإذا عدنا إلى نصوص العقود المكتوبة في أوّل دفتر الحسابات شركاء الدير، نجد أنّ هناك عبارات يمكن أن يُسيء المزارعون فهمها فتجعلهم يعتقدون فعلاً أنّ لهم قسمًا من ملكيّة الأرض. فلنعد إذًا إلى نصّ هذه العقود. إنّها تبدأ بعبارات بيع ربع قيمة إنتاج أوراق التوت ونصف قيمة إنتاج الكرم. والمثمّن يحدّد ثمن هذا الإنتاج وكمّيّته بحسب عمر الأشجار ونوعيّتها وطبيعة الأرض وبُعدها عن القرية. ويؤكّد العقد، الذي يذكر اسم المثمّن، أنّ الدير هو عينه. هذا المثمّن هو الذي يحدّد سعر الضمان الذي يدفعه الشريك والتعويض الذي يحصل عليه لدى فسخ العقد بحسب كمّيّة الإنتاج التي تمّ تقديرها في كلّ مرّة [3]. في معظم الأحيان، لا يستطيع الشريك دفع قيمة الضمان المطلوبة، فتُسجَّل عليه دينًا منذ بداية العقد، ويُنقل من سنة إلى أخرى في الحسابات. وهذه القيمة، التي هي الضمان، مذكورة في العقد على أنّها ثمن ربع الشلش، وهو الثمن

---

(١) هنري غيز، بيروت ولبنان... الجزء الثاني، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٢) سجلّ دير مار يوحنّا العقاري، دفتر ٣٦، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

(٣) دفتر حسابات الشركاء ١، في دير مار يوحنّا (١٧٧٤ ـ ١٧٩١) ص ٢ ـ ٣.

الذي يخوّل الشريك أن يحصل على نصف التوت، أو أنّه ثمن نصف الشلش بالنسبة إلى الكروم والذي يخوّل الشريك الحصول على ثلثي الغلّة. ويبدو هنا أنّ عبارة «أصبح له نصف أو ربع الشلش» هي التي جعلت الشركاء يعتقدون أنّه يحقّ لهم الحصول على ملكيّة ربع الأرض.

وتفيد العقود أنّ قيمة الضريبة التي يدفعها الشريك تقدّر تبعًا لحصّته في الشلش. إلى جانب الضمان، يجب على الشريك أن يدفع ثمن فردة بقر يسجّل الدير ثمنها دينًا عليه مع قيمة الضمان. هنالك فرق أساسيّ بين الدينَيْن نستطيع تمييزه في دفاتر حسابات الشركاء. فالدين الذي يحسب على الضمان تؤخذ عليه فائدة ١٠ إلى ١٢ بالمئة. أمّا ثمن فردة البقرة فلا تُفرض عليه فائدة. وإلى جانب الكرم وعودة التوت، يحصل الشريك على أرض سليخ يزرعها قمحًا، لكن العقود لا تتوسّع في هذا المجال وتذكر فقط أنّ هذه الأراضي تخضع للقسمة في حين أنّ الدير يؤمّن البذار.

ويُخصّص الاتّفاق بندًا بالمزروعات التي تُزرع بين الأشجار والكروم. كان يحقّ للشريك أن يحصل على نصف الخضار ونتاج مختلف المزروعات الأخرى التي سُميّت «مختلف» في العقود والحسابات، على أن يعطي الدير النصف الآخر من نتاج هذه المزروعات. وبالإضافة إلى ذلك، كانت الجزة التشرينيّة، أي أوراق التوت الخريفيّة، تعود إلى الشريك، وهو يحصل من الدير على أوائل القزّ وأدوات الزراعة اللازمة لاستثمار الأرض الموكلة إليه. ويدفع الدير إلى الشريك ثمن تصليح هذه الأدوات نصف غرش مقابل كلّ أوقية بزر دود قزّ ينتجها. وتُدعى هذه القيمة في العقود حدادة.

لكن هذه العقود غير كافية لمعرفة وضع الشركاء وتنظيم العمل في الحياة الزراعيّة وحقوق كلّ من الطرفين وواجباتهم. كلّ هذه الأمور نستطيع الاطّلاع عليها، إذا حلّلنا وضع مجموعة الشركاء، استنادًا إلى كلّ الحسابات المتوفّرة في الفترة الممتدّة من ١٧٧٤ إلى ١٧٩١. وضعت هذه الحسابات في وقت كان الشريك لا يزال يوفّر بنفسه العمل الزراعيّ للاعتناء بالأشجار والأرض وأوراق التوت، وقسمًا من العمل الحرفيّ الأساسيّ لإنتاج الحرير، كحلّ الشرانق وتوضيب الخيوط وجمع الخصل، على أن تؤمّن أعمال الحياكة في المراكز التجاريّة

المعروفة وفي المدن الكبرى. تبدأ حسابات الشركاء كلّها بتقدير كمّيّة الإنتاج من الأرض التي سُلّمت إلى الشريك. وهو ينتج البزر الذي يقدّر بالأوقية، والشرانق التي تقدّر بالرطل والوقة والدرهم، والحرير الذي يقدّر بالرطل، والخصل التي تقدّر بحسب عددها. إلى جانب ذلك، هناك إنتاج نوع سيّئ من الحرير يُدعى «مسلوب». كلّ هذا المنتوج تسجّل قيمته الاجماليّة دون تحديد سعر كلّ نوعيّة على حدة. وهذه القيمة تُقسم إلى اثنتين وتسجّل على أنّها حصّة الشريك، وتضاف إليها قيمة الحدادة وقيمة بعض المنتوجات (دبس وخمر وفاكهة) التي يبيعها الشريك للدير. إنّ مجموع هذه المعطيات (نصف الإنتاج وسعر بيع المنتوجات للدير والحدادة) هي حصّة الشريك وحقوقه من الأرض التي يستثمرها.

على هذا الشريك، بالمقابل، أن يدفع مجموعة رسوم وضرائب وتكاليف وديون إلى الدير. وأهمّ هذه المدفوعات الضريبة الرسميّة التي يدفعها إلى السلطات، أي الميري، والتي تضاف إليها الضرائب الإضافيّة كالبلص والضريبة إلى السلطات الدينيّة (النوريّة)... وسنتحدّث عن هذه الضرائب في القسم التالي. لدينا أيضًا كلّ التكاليف والمصاريف التي تتطلّبها الأرض والتي يتحمّل الشريك قسمًا منها: حراثة الأرض (فلاّحة) وحلّ شرانق القزّ (حلالة الحرير) ونقل الإنتاج من ورق أو قزّ (كرى). ونضيف إلى ذلك سعر بعض المواد الغذائيّة التي يشتريها الشريك من الدير في السنة.

لكن القسم الأهمّ من هذه المدفوعات يكمن في الديون المتراكمة التي تُخصم من حصّة الشريك كلّ سنة وتسجّل في الحسابات تحت عبارة «من عام أوّل» أو «بيده جملة مرّات». وهذا الدين هو بالأساس قيمة الضمان التي يفترض على الشريك أن يدفعها في بداية العقد. إلى هذه القيمة المرتفعة تضاف فائدة هذه الأموال، وهي تبلغ ١٠ إلى ١٢ بالمئة وتسجّل تحت عبارة «ربحها أو عطلها». وهذا الدين يبلغ في بعض الأحيان أكثر من مئة غرش بالنسبة إلى مبالغ ضئيلة من المال، بضع بارات أو غروش، يستدينها الشريك من الدير مباشرةً أو من بعض المزارعين أو من أحد أفراد عائلته، ويحصّلها هؤلاء بواسطة الدير. وبعد تحديد ما يتوجّب على الدير دفعه إلى الشريك وما يتوجّب على الشريك دفعه إلى الدير، يسجّل ما تبقّى من موسم كامل من العمل والإنتاج

الزراعيّ. فهنالك ثلاث نتائج ممكنة لهذه العمليّة الحسابيّة البسيطة: في النتيجة **الأولى تتفوّق** قيمة حقوق الشريك على المبلغ المتوجّب عليه، فيتمكّن من تحصيل مبلغ ولو ضئيل جدًّا من الدير، يمكنه من متابعة العمل في الموسم القادم، متحررًّا من أي ارتباط ماديّ ودَين ماليّ أو من دون خسارة. أمّا في النتيجة الثانية، فتتساوى قيمة حقوق الشريك مع مبلغ المدفوعات المتوجّبة عليه، فيكون حسابه خالصًا، كما تقول هذه الحسابات. النتيجة الثالثة هي الأكثر شيوعًا وفيها تتعدّى إيرادات الشريك مبالغ المدفوعات المتوجّبة عليه ويصبح الشريك مدينًا بالإضافة إلى ديونه السابقة.

وإذا أجرينا معدّل قيمة المبالغ التي دفعها الدير للشركاء ومعدّل المبالغ المتوجّبة على الشريك، نحصل على معدّل ديون الشركاء من العام ١٧٧٤ إلى العام ١٧٩١، ونرى أنّ معظم الشركاء كان مدينًا للدير بشكل متواصل. وهذه الظاهرة في علاقة الشراكة كانت تظهر دائمًا، وكان الدين يتراكم من سنة إلى سنة ويُنقل بشكل مستمرّ على حسابات الشريك. وهذا الدين لم يمنع المزارعين من الاستدانة ثانيةً من الدير. فالحسابات في كلّ سنة تضاف إليها مبالغ جديدة، سواء أكانت لتسديد التكاليف الزراعيّة في الأرض أم لشراء المواد الغذائيّة وتتراكم على الدين الأساسيّ. إنّ المنتجات التي استطاع الشريك بيعها والأعمال الإضافيّة التي قام بها ربّما كانت تساعده على التخفيف من مبلغ الدين. فنادرًا ما تمكّن بعض الشركاء من إنهاء حسابهم مع الدير أو من الحصول على فائض ماليّ من الدير. في معظم الأحيان تجاوز عدد الشركاء الواقعين تحت وطأة الدين ثلاثة أرباع مجموع الشركاء. وزيادة عدد الشركاء في أواخر القرن الثامن عشر لم يؤدِّ إلاّ إلى زيادة عدد المستدينين. ويبدو أنّ هذا الدين ساهم بشكل أكيد في استمراريّة العمل الزراعيّ في أراضي الدير. لأنّ هذا العمل يتطلّب استثمارات وأعمالاً لا يلقى المزارع نتيجتها إلاّ على المدى الطويل. وحالة الاستدانة المستمرّة ضمنت إلى حدّ ما بقاء الشريك مستمرًّا في عمله في أراضي الدير. وهذه القيمة المخصّصة لدين الشركاء لم تكن تشكّل أي مشكلة أو ضائقة للدير. فقد أخذ المسؤول عن الحسابات ابتداء من عام ١٧٨٥، يسجّلها في آخر حسابات كلّ سنة. وبلغت هذه القيمة على التوالي ٥٠١ غرش عام ١٧٨٥ و٤٤٤ غرشًا عام ١٧٨٦ و١٧٥ غرشًا عام ١٧٨٧

و٢٦٣ غرشًا عام ١٧٨٨ و١٤٧ غرشًا عام ١٧٩٠. ونرى من خلال هذه الحسابات أنّ الدير لم يكن دائن الشركاء الوحيد. فإنّ بعض المزارعين الميسورين يقرضون الشركاء، أيضًا، إلاّ أنّ الدير هو الذي يؤمّن استرجاع القرض بخصمه من حصّة الشريك في الإنتاج. كلّ الاتّصالات للحصول على الدين ولتسديده كانت تحصل بواسطة الدير، ممّا كرّس شأن الدير كوسيط في المنطقة ودعم وضعه الماليّ بشكل عامّ. في بعض السنوات، كانت قيمة هذا القرض ضئيلة جدًّا. لكنّها كانت، رغم ذلك، أساسيّة بالنسبة إلى الدير، إذ إنّ المزارع سيبذل كلّ جهده في اعتنائه بالأرض لزيادة إنتاجه الذي يمكّنه من تسديد هذا الدين، ولو كان غير مرتفع أو غير ذي أهمّيّة لدى الطرفَين.

إنّ أسوأ حالة يمكن أن يصل إليها الشريك هي عندما لا يتمكّن من التخلّص من ديونه بسبب تراكم المدفوعات، فيجد نفسه مضطرًّا عندئذ إلى بيع أرضه بسعر بخس. وقد أدّت هذه الظروف إلى إفقار المزراعين، ممّا جعلهم يزيدون عدد المزارعين المأجورين أو يتوجّهون إلى مناطق أخرى بعد مغادرة قراهم. فالديون التي تتراكم سنة بعد سنة على الشريك، كما تبيّنّها في الحسابات، ترغم الشريك على بيع عنزة، ثمّ على بيع بعض الأدوات الزراعيّة. في السنة التالية، يبيع المزارع نفسه كرمًا كان قد احتفظ به وأرضًا سليخًا بعيدة عن القرية. ونجد أنّ عقده تحوّل من شريك النصف في عودة توت واسعة إلى شريك الربع أو الثلث في أرض أقلّ إنتاجيّة [١].

في بعض الأحيان كان الدير، ومن دون ظاهر، يُعفي الشريك من ديونه. إلاّ أنّه غالبًا ما كان ينقل هذا الدين إلى حساب الأب أو الابن الذي كان له أيضًا حساب مع الدير، لكونه شريكًا في أرض أخرى. وهذا النوع من التضامن العائليّ أخذ يشكّل ضمانة بالنسبة إلى الشريك وبالنسبة إلى الدير. فأولاد الشريك وزوجته هم مباشرة معنيّون بالشراكة، بالرغم من عدم ذكرهم في العقود. لكن الحسابات في بعض الأحيان تذكر اسم الشريك وابنه، وبعد ستين أو ثلاث، يبرز اسم هذا الابن في حساب مستقلّ، إذ إنّه تسلّم أرضًا لاستثمارها بمفرده. إنّ اكتساب الشريك الخبرة في العمل الزراعيّ كان يتمّ إلى

---

(١) دفتر حسابات الشركله ١، ص ٢ - ٣.

جانب والده، وفي حال وفاة الشريك، كانت الزوجة هي التي تحلّ مكانه، إلى أن يبلغ أولاده سنّ الرشد فيصبح الحساب في السجلّ يحمل اسمهم بدل اسمها (١).

إنّ الرسم البيانيّ لمعدّل حقوق الشركاء ومستحقّاتهم من عام ١٧٧٤ إلى ١٧٩١ يسجّل انخفاضًا ملموسًا في قيمة المدفوعات المستحقّة للدير. وهذا الانخفاض أخذ يظهر جليًا عام ١٧٨٢، إلاّ أنّه أصبح أكيدًا في قيمة المدفوعات المستحقّة للدير. وهذا الانخفاض أخذ يظهر جليًا عام ١٧٨٢، إلاّ أنّه أصبح أكيدًا في عام ١٧٨٧. إنّ هذا الانخفاض في معدّل المدفوعات المستحقّة على الشركاء أثر مباشرةً في انخفاض ظاهرة الاستدانة. فنرى مثلاً أنّه، ابتداءً من ١٧٨٧، ارتفع عدد الشركاء الذين تمكّنوا من تسديد ديونهم للدير إلى عشرة شركاء. وقد وصل هذا العدد إلى خمسة عشر عام ١٧٨٨، وإلى سبعة عشر عام ١٧٨٩، وإلى سبعة عشر أيضًا عام ١٧٩٠. وفي عام ١٧٨٨، بلغ معدّل قيمة الديون المتراكمة ثلث ما كان عليه قبل عام ١٧٨٠. نلاحظ كذلك إنّ معدّل هذه الديون الذي بلغ ٨٥، ٧٤ غرشًا عام ١٧٧٤ لم يبلغ عام ١٧٩١ إلاّ ٩٧، ١٠ غروش. وتدلّنا هذه الرسوم على أنّ هذا الانخفاض جرى بشكل تدريجيّ.

إنّ ديون الشركاء، المؤلّفة في الأساس، من القروض التي أُخذت من الدير لتأمين دفع ضمانة الأرض وشراء فدّان للحراثة، والتي قد تمّ تسديدها تدريجيًا، انخفضت في الفترة الأخيرة إلى حدود مبلغ ضئيل مؤلّف من الضرائب التي دفعها الدير عن الشريك أو ثمن مواد غذائيّة اشتراها الشريك من الدير.

هذا التحسّن الظاهريّ في أوضاع المزارعين يصادف فترة نشهد فيها ارتفاعًا ملموسًا لمعدّل الضرائب التي يدفعها الشركاء. فمن سنة ١٧٨٥ إلى ١٧٩١، أُجبر المزارعون على دفع الضريبة مرّات عدّة في السنة الواحدة. وهذه الجبايات التي كان يُجريها الدير قرّرتها السلطات الرسميّة وفرضتها على الدير. أمّا المدفوعات الزراعيّة والمستحقّات الأخرى فكانت من مسؤوليّة الدير يوزّعها على الشركاء ويجبيها كما يريد. ففي وقت ازدادت فيه الجبايات الرسميّة

(١) جاك وليرس، فلاّحو سوريا والشرق الأدنى، ص ٢٢٣.

والمصادرات الضرائبيّة، خفّف الدير من وطأة المستحقّات الأخرى المفروضة عادةً على شركائه. وهذا الأمر يجعلنا نتساءل عن دور الدير في جباية الضرائب وطريقة جبايتها من مزارعي القرية ومن الشركاء خاصّة.

في القرن التاسع عشر، تغيّرت الأمور كليًّا. فلكلّ فترة زمنيّة طريقتها الخاصّة في إجراء الحسابات العائدة إلى الشركاء في استثمار أشجار التوت وتربية دودة القزّ. ولكلّ نوع من المزروعات متطلّبات معيّنة في إجراء هذه الحسابات. وهذه المتطلّبات تخضع هي أيضًا لحاجات عمليّة تحويل الإنتاج ولتسويقه خاصّةً. فاستنادًا إلى النصوص، نرى أنّ عقود القرن التاسع عشر زادت وضوحًا وتفصيلاً على عقود الثامن عشر. لكنّ حسابات التاسع عشر هي مقتضبة ومحدودة، أكانت تتناول تحديد الإنتاج أم تحديد حصص الطرفين وتكاليفها. في القرن التاسع عشر، تغيّرت اتّجاهات المنطقة اقتصاديًّا ودخلت تجارة الحرير في سياق السوق العالميّة. وأصبح إنتاج الحرير في جبل لبنان مرتبطًا مباشرةً بصناعة الحرير في مدينة ليون الفرنسيّة، وأصبحت عمليّة تصدير هذه المادّة تتمّ على مستوى إنتاجها كمادّة أوّليّة [1]. فالمصانع الكثيرة التي تمركزت في المنطقة، واتّبعت النمط التقنيّ العربيّ المتطوّر، اكتفت بعمليّة حلّ الشرانق وتصديرها خيوطًا موضّبة إلى ليون عبر مرفأي بيروت ومرسيليا [2]. والفلاّح، الذي كان يؤدّي قسمًا أساسيًّا من العمل الحرفيّ، أصبح في التاسع عشر ينحصر دوره في العمل الزراعيّ. وتنوّع إنتاج الشريك في الثامن عشر، من بزر إلى حرير إلى شرانق، انحصر في التاسع عشر في إنتاج الشرانق فقط، وكانت تسلَّم إلى معامل بواسطة الدير.

وهذه العقود، التي تمّ الاتّفاق على أساسها في التاسع عشر، تبدأ أيضًا بتقدير إنتاج الأراضي. نلاحظ في هذا المجال انحسارًا في حجم الأراضي الخاضعة لنظام الشراكة ومساحتها. فإنّ عودات التوت، التي لا يتعدّى إنتاجها ٢٠ إلى ٢٥ حمل ورق في التاسع عشر، كان يبلغ إنتاجها في الثامن عشر ٥٣ أو ٥٨ وحتّى ١٦٧ حملاً [3]. لكن هذه العقود يغلب عليها مبدأ التساوي في

(١) موريس شهاب، دور لبنان في تاريخ الحرير، ص ٥٨.
(٢) غاستون دركر، صناعة الحرير في سوريا، باريس ١٩١٣.
(٣) دفتر حسابات الشركاء ١، ص ١٦٢ - ١٦٤.

توزيع التكاليف الزراعيّة بين الطرفين، ما عدا بعض الأشغال التي كان يتحمّلها الشريك وحده كحلّ الشرانق وتسميد الأراضي وتجديد بعض النصب. والشريك هو الذي يوفّر طعام الأجراء الذين يعملون في حلّ الحرير. أمّا الدير فيدفع نصف التكاليف الضروريّة للعودة ويؤمّن النصبات الجديدة. لكن الجذوع القديمة وقواطع البيوت الخشبيّة التي يفترض تجديدها كان يجب نقلها إلى الدير لتُستعمل في التدفئة. وهذه القواطع يستطيع الشريك استبدالها بقواطع جديدة يأخذها من أحراش الدير، إذ كان الشريك بالإضافة إلى عودة التوت، يتسلّم أرض صنوبر مساحتها ٢٠٠ متر مربّع تقريبًا وكرم عنب وبعض أشجار الفاكهة، إلى جانب أرض سليخ. كان الصنوبر في الأساس لتوفير الأخشاب اللازمة لترميم بيت الشريك الذي هو وحده يتحمّل تكاليف التصليح وأجرة البناء إذا لزم الأمر. وهذا النوع من التكاليف في الثامن عشر كان يوزّع بين الدير والشريك، إذ إنّ البيت الذي يسكنه الشريك في العودة كان ملكًا للدير. فعلى الشريك إذًا أن يعتني بالصنوبر وأن يستعمل أخشابه في البناء ولأخذ مساميك الكروم، من دون أن يُحدث فيها أضرارًا. أمّا ثمار الصنوبر، أي الأكواز والحبوب، فكانت كلّها عائدة للدير.

وأمّا الكروم فكان الشريك يدفع نصف قيمة إنتاجها ويحصل على ثلثي الغلّة وينتهي العقد بالتأكيد على أنّه لا يحقّ للشريك أن يقسّم الأرض الموكلة إليه أو البيت ويوزّعها على أولاده لاستثمارها من دون موافقة الدير[1].

نرى إذًا أنّ الشريك لم يكن مسؤولاً عن إنتاج شرانق الحرير فقط، بل كان يهتمّ أيضًا بالكروم ويؤمّن إنتاج الدبس والخمر للدير إلى جانب أنواع الفاكهة المجفّفة. لكن المنتوجات لم تكن داخلة في نظام التجارة العلميّة. لذلك فإنّ اقتسام هذا النوع من الإنتاج لم يكن يسجّل بالدقّة التي يتطلّبها تقسيم إنتاج الشرانق والحرير. لا نجد ذكرًا أو توضيحًا لبنيّة المنتوجات إلاّ في العقود وفي تسجيل الضرائب المدفوعة على أراضي السليخ والكروم التي يتوجّب على الدير دفعها والتي يتسلّم شركائه. ليس لدينا أي توضيح حول اقتسام هذا الإنتاج، إذ إنّ العقود تولي الشريك الحقّ في الحصول على ثلث إنتاج الكروم.

(١) المصدر نفسه.

لكنّنا في التاسع عشر نجد حاشية في بداية الدفتر الثالث لحسابات الشركاء تفيد بأنّه يحقّ للشريك أن يحصل على طاسة دبس واحدة مقابل كلّ عشر طاسات للدير وأن يحصل على طاستي نبيذ مقابل ستّ للدير [١].

إنّ هذا التغير في العقود من الثامن عشر إلى التاسع عشر رافقه تغيير في الحسابات، وقد حصل تدريجيًّا في منتصف القرن التاسع عشر. فحتّى تلك الحقبة، كانت الحسابات تسجّل مثلما كانت عليه في الثامن عشر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج. الفترة الانتقاليّة في هذا المجال هي سنوات ١٨٤٤ إلى ١٨٤٧ حيث لا توجد حسابات لهذه الفترة على الدفتر، ولدينا حاشية تقول إنّ هذه السنوات قد تمّ بيعها بشكل شرانق [٢]. يمكن أن نتساءل هل كانت هذه المواسم قد تمّ بيعها قبل إنتاجها إلى تجّار يتكلّفون بحلّ الشرانق عن يد عمّال متخصّصين، ممّا يؤدّي بالأكيد إلى تخفيض السعر الذي يطلبه الدير عادة للحرير. وهذه الصفقة لمدّة أربع سنوات قد يكون تمّ عقدها مقابل قرض وفّره أحد التجّار للدير، كي يحسّن أرزاقه أو يزيد من حجمها. لكنّه من الواضح أنّ هذا النوع من تسويق الإنتاج قبل أوانه عامّةً ما كان مجحفًا للمنتجين ومربحًا للتجّار. فبعد هذه الفترة، لدينا تسجيل لإنتاج الشرانق مع قليل من إنتاج الحرير ذات النوعيّة السيّئة. وابتداء من ١٨٥٢، لم يعد الإنتاج يسجّل سوى الشرانق. وفي عام ١٨٦٠، عادت الحسابات تسجّل الضرائب المتوجّبة على الشركاء بالإضافة إلى القروض التي وفّرها الدير بالعملات الأجنبيّة مع قيمتها محوّلةً إلى الغروش العثمانيّة في الحاشية للحسابات. وفي عام ١٨٦٩، أخذت الحسابات الطابع الذي بقيت عليه في أثناء كلّ حقبة المتصرّفيّة. وفي حسابات أواخر القرن التاسع عشر، يبدو لنا أنّ إيراد الموسم الزراعيّ كان يُقسم بالتساوي بين الدير والشريك. لكن تكاليف إضافيّة كانت تُحسم من حساب الشريك وحده، وهي ثمن كمّيّات إضافيّة من ورق التوت وثمن قصب وحطب للتدفئة وضريبة الميري الرسميّة. وقليلاً ما كان الشريك يحصل فعلاً على نصف إيراد العودة [٣].

(١) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

في بعض السنين، كانت حصّة بعض الشركاء تتعدّى حصّة الدير، وذلك يعود إلى أنّ هؤلاء الشركاء وفّروا للدير كمّيّات إضافيّة من الورق. وهذا أوضح في السنوات التي شهدت أزمة اقتصاديّة حادّة عائدة إلى نقص في الإنتاج أو إلى انخفاض في الأسعار، كما حدث في سنتي ١٨٨٨ و١٨٩٥ (١). وفي أثناء هذه الفترة ورغم التحسُّن الملموس في أوضاع الشركاء من حيث التكاليف التي يفرضها الدير عليهم ومن حيث الضرائب التي انتظمت وانخفضت قيمتها، نرى أنّ إيرادات الشركاء والدير ازدادت ارتباطًا بأسعار الحرير في السوق الخارجيّة. وفي القرن التاسع عشر، أضحت أوضاع الشركاء أقلّ ثباتًا فالسعر والإنتاج كانا يخضعان لتقلّبات السوق العالميّة وتغيّر الأحوال الطبيعيّة. وللحصول على إيرادات مرتفعة من تسويق الحرير، كان من المفترض أن يجتمع طرفان هما ارتفاع أسعار السوق العالميّة وتوفّر زيادة في الإنتاج. فالعاملان يؤثّران بشكل منفصل أو معًا على إيرادات الدير والشركاء في الحصول على ريع تسويق إنتاجهم. فالأزمات الاقتصاديّة أو السياسيّة جعلت حصّة الدير تتساوى إلى حدٍّ ما مع حصّة الشريك. أمّا في السنين الجيّدة فنرى أنّ حصّة الدير تتعدّى بشكل ملحوظ حصّة الشريك في كلّ عودة. وقد يعود ذلك إلى أنّ الشريك في أوقات اليسر كان يسمح لنفسه شراء المزيد من المواد الغذائيّة أو بعض المعدّات والأدوات اللازمة لتحسين عودته.

- دور الأديرة في توزيع وجباية الضرائب

إنّ أوضاع الشركاء وعلاقاتهم بالأديرة لم تكن واضحة في حسابات الدير وعقود الشركاء فقط. فهنالك أيضًا الوثائق العائدة إلى جباية الضريبة التي يمكن أن تُلقي بعض الضوء على حالة المزارعين في ذلك الوقت. في هذا المجال أيضًا، يبدو واضحًا أنّ الفروقات كانت أساسيّة بين الثامن عشر والتاسع عشر. ثمّ إنّ لوائح جباية الضريبة تُعلمنا بوجود عدد من المزارعين الذين كانوا في الوقت عينه شركاء وملاّكين، كما تعلمنا هذه اللوائح بأنّ حالة بعض الشركاء الذين يستثمرون أراضي واسعة كانت أفضل من حالة بعض الملاّكين الصغار.

(١) دفتر حسابات الشركاء ٥، ١٨٨٦ ... ١٩٠٤.

لكن أهمّ ما في الأمر أنّ الدير كان هو الذي يعمل على جباية الضريبة في القرية، لا من الشركاء فقط، بل من السكّان الملاّكين الذين لا علاقة لهم بالدير أيضًا. ثمّ إنّ الدير لم يكن وسيطًا فقط في توزيع الضريبة على الأهالي، بل كان يساهم أيضًا في دفع قسم كبير من المصادرات والرسوم الماليّة الإضافيّة، التي تؤخذ من المناطق من حين إلى حين.

بدأ هذا النوع من المصادرات في الثامن عشر مع بداية الصراع الذي قام بين أفراد العائلة الشهابيّة. فقد جعل هذا الصراع كلاً من الأمراء يزيد من كمّيّة الأموال المدفوعة أصلاً إلى ولاة الدولة العثمانيّة للحصول على إمارة الجبل. لكن قيمة الضريبة الأساسيّة التي تُفرَض على كلّ مزارع لم تكن في الأصل تشكّل أيّ عبء على السكّان. فالميري، التي كان يفترض أن تكون قيمتها ثابتة، سجّلت ارتفاعًا متواصلاً في القرن الثامن عشر. إنّ حسابات الشركاء في هذه الفترة لا تذكر قيمة الضريبة التي يدفعها كلّ نوع من الإنتاج. فهذه الحسابات تسجّل القيمة الإجماليّة التي يدفعها الشريك على مجموع إنتاجه بحسب حصّته في العودة. ولكن لدينا ثلاثة مصادر تحدّد الضريبة الإفراديّة التي يدفعها كلّ شريك والتي تعود إلى الأعوام ١٧٣١، ١٧٦٦، ١٧٨٥.

ففي السنة ١٧٣١ جرت إعادة إسكان منطقة ثلث الكورة التي كان قد هجرها أهاليها بعد الصراعات بين آل سيفا والمعنيّين وبين آل حمادة وآل الأيوبي. وأدّت عودة الأهالي إلى قراهم وبيوتهم إلى تحرير وثيقة لدى السلطات الرسميّة جرى فيها تحديد قرى المنطقة بتحديد الحدود الأربعة لكلّ قرية مع مبالغ الضريبة التي يُفترَض على كلّ قرية أن تدفعها. لكن هذه الوثيقة في بدايتها تحدّد كلّ نوع من الضرائب مع قيمتها على كلّ نوع من الإنتاج. وهذه الضريبة هي غرش واحد لكلّ مئة شجرة توت، ونصف غرش لكلّ مئة شجرة تين أو كرمة عنب و٥ إلى ١٢ غرشًا لكلّ مئة شجرة زيتون. أمّا الأراضي المنتجة للقمح فتدفع نصف غرش على كلّ كيل من البدار(١). يبدو أنّه في هذه المرحلة كانت ضريبة التوت لا تزال منخفضة وأنّ إنتاج المنطقة الأساسيّ هو الزيتون، إذ إنّ تجارة الحرير لم تكن قد ازدهرت مع الغرب في ذلك الوقت.

وأمّا المعلومات عن الضريبة لعام ١٧٦٦ فهي مدرجة في وثيقة أعطاها

(١) أوراق لبنانيّة، حدود قرى الكورة، شباط ١٩٥٦، ص ٧٢ - ٧٨.

الأمير يوسف لرئيس الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة، الأب كليموس مزرعاني، بوقف للرهبانيّة أراضي جبيل والبترون مقابل دفع ضريبة ١٠ بارات على كلّ حمل ورق، أي ما يساوي غرشين ونصف على كلّ مئة شجرة توت، و٦ بارات على كلّ مئة كرمة، في حين تدفع عن كلّ شجرة زيتون ٣ بارات. وكانت الأراضي السليخ المتجة للقمح تدفع نصف غرش على كلّ كيل من البدار (١). وهذه الأرقام تتطابق مع المعلومات التي توفّرها لنا حسابات الشركاء.

أمّا المصدر الثالث، الذي يُعلمنا بقيمة الضريبة في السنوات ١٧٨٣ و١٧٨٥ فنجده في مذكّرات الرحّالة فولني الذي زار مصر وسوريا في هذه الفترة والذي مكث مدّة لا بأس بها في دير مار يوحنّا في الخنشارة. فهو يقول إنّ كلّ شجرة توت كانت تدفع ٣ بارات، أي أنّ كلّ مئة شجرة توت تدفع ٣٠٠ بارة، أي سبعة غروش ونصف، في حين أنّ كلّ مئة كرمة تدفع غرشًا واحدًا (٢). لكنّه، بالرغم من معرفته لهذا الدير ولشؤونه، لا نستطيع أن نعتمد هذه الأرقام الواردة في حسابات الشركاء لهذه الفترة، لأنّها لا تتناسب مع كمّيّات الإنتاج المسجّلة في عقود المشاركة. فالفترة التي قضاها فولني في الدير تصادف الفترة التي اضطرّ فيها الدير إلى دفع الضريبة عدّة مرّات. فيكون فولني قد سجّل القيمة الإجماليّة التي تدفعها كلّ شجرة دون الأخذ بعين الاعتبار أنّ ذلك يمكن ألاّ يطبّق في كلّ سنة.

فإذا أخذنا كلّ هذه الأرقام، نرى أنّ ضريبة الميري الإفراديّة المفروضة على كلّ مئة شجرة توت قد سجّلت ارتفاعًا ملموسًا في القرن الثامن عشر. وإذا اقتصرنا على شجرة التوت، نرى أنّه:

في السنة ١٧٣١، تدفع كلّ مئة شجرة غرشًا واحدًا.

وفي السنة ١٧٦٦، تدفع كلّ مئة شجرة غرشين ونصف الغرش.

وفي السنة ١٧٨٥، تدفع كلّ مئة شجرة ٧ غروش ونصف الغرش.

إلى جانب الميري التي تُدعى في الحسابات مال توت ومال كرم ومال قلعة ومال قسم وبدار... كان الشركاء يدفعون بعض الأموال الإضافيّة كمال البذر

(١) الخوري منصور طنّوس حتوني، نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ص ١٨٣.

(٢) فولني، المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص ٤٦٢.

والميري التي تُجبى مضاعفة وتسمّى مالين أو يُجبى قسم من قيمتها ويسمّى نصف مال أو ثلث مال... إلى جانب المصادرات الماليّة التي تُدعى «بلص». وكان بعض الشركاء يدفعون الجالية أيضًا، وهي ضريبة مفروضة على المسيحيّين.

نستطيع أن نقدّم نموذجًا من تطوّر جباية الضريبة من العام ١٧٧٤ إلى العام ١٧٩١. واستنادًا إلى حسابات الشركاء نرى أنّه:

- من السنة ١٧٧٤ إلى ١٧٧٦، تمّت جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على أشجار التوت وعلى الكروم والأراضي السليخ والأراضي الصخريّة التي تستخرج منها الحجارة.
- وفي السنة ١٧٧٧، تمّت جباية الميري بشكل عاديّ، بالإضافة إلى جباية ضريبة إضافيّة تساوي ثلثي الميري.
- وفي السنة ١٧٧٨، ليس هناك حسابات للشركاء في الدفتر.
- وفي السنة ١٧٧٩، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على الإنتاج.
- وفي السنة ١٧٨٠، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على الإنتاج بالإضافة إلى جباية ضريبة على بذر دودة القزّ سُمّيت مال بذر أو بذريّة.
- ومن السنة ١٧٨١ إلى ١٧٨٤، تغيب المعلومات عن الضريبة من دفتر الحسابات، حيث كانت كلّ مدفوعات تسجّل تحت مجموع واحد.
- وفي السنة ١٧٨٥ جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ.
- وفي السنة ١٧٨٦، جباية ضريبة الميري مرّتين ونصف، حيث سجّلت الحسابات مالَين ونصف.
- وفي السنة ١٧٨٧، جباية ضريبة الميري العاديّة، بالإضافة إلى نصف قيمة الميري العاديّة.
- وفي السنة ١٧٨٨، جباية ضريبة الميري العاديّة، بالإضافة إلى ثلث قيمة الميري العاديّة.
- وفي السنة ١٧٨٩، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ.
- وفي السنة ١٧٩٠، جباية ضريبة الميري، بالإضافة إلى ثلث قيمة الميري العاديّة ومصادرة سُمّيت البلص.
- وفي السنة ١٧٩١، جباية ضريبة الميري، بالإضافة إلى مصادرة البلص [1].

(١) دفتر حسابات الشركاء ١.

هنا يمكننا أن نتساءل كيف كانت هذه الضرائب توزّع على الشركاء وكيف كان الدير يحدّد لكلّ شريك القيمة التي يجب أن يدفعها وبأيّة نسبة. يبدو من هذه الحسابات أنّ هنالك تفاوتًا بين الشركاء في دفع الضرائب، فحسابات بعض الشركاء لا تسجّل أيّة ضريبة على أيّ نوع من الإنتاج في كلّ هذه الفترة. إنّ عدد هؤلاء الشركاء لا يتعدّى الثلاثة أو الخمسة في السنة. ووضعهم يختلف عن باقي الشركاء لكونهم شركاء في ثلث الغلّة لو في الربع فهم لا يدفعون الضرائب، إذ إنّهم، في العقود التي أجروها مع الدير، لم يدفعوا أيّ مبلغ من قيمة الإنتاج. وعقودهم تحدِّد أنّهم، بشكل استثنائيّ، يدفعون الجالية، أي الضريبة التي يدفعها المسيحيّون على أنفسهم للدولة العثمانيّة. هذه الجالية غير واردة في بقيّة الحسابات، إذ إنّ شركاء الدير كانوا معفيّين من دفعها كما رأينا في إحدى الحجج المعقودة بين الأمراء اللمعيّين والدير. ولكن يبدو أنّ هؤلاء الشركاء كان لهم وضعهم الخاصّ المختلف عن باقي الشركاء الذين يدفعون ضريبة الميري والذين أُعفوا من الجالية: وهذا شأن الشركاء الذين لا يحصلون إلاّ على ربع أو ثلث الإنتاج، فهم يدفعون الضرائب الإضافيّة المترتّبة على الإنتاج بل يخضعون للبلص كغيرهم من المزارعين.

إلى جانب التفاوت في توزيع الضرائب على الشركاء، نلاحظ تفاوتًا في توزيع الضريبة أيضًا بين الدير والشركاء. وهذا التفاوت يأتي بشكل أوضح لمصلحة الشركاء. فالعقود بين الشركاء والدير تؤكّد أنّ الشريك الذي يدفع ثمن ربع الغلّة يصبح له ربع الشلش ويدفع ربع المال المترتّب على الإنتاج من ورق التوت. أمّا الكروم فالشريك الذي يدفع ثمن نصف غلّتها يصبح له نصف الشلش ويدفع نصف المال المرتّب على إنتاج الكرم. وأمّا شركاء الثلث أو الربع فلا يدفعون شيئًا من مال الميري. وهذا يعني أنّ الدير كان يدفع ثلاثة أرباع الميري على إنتاج التوت ونصف الميري على الكروم. فكمّيّات الإنتاج المسجّلة في تقدير إنتاج العودة في بداية الاتّفاق تتناسب مع قيمة الضريبة المسجّلة في حساب كلّ شريك، إذا ما طبّقنا قيمة الضريبة على كلّ حمل ورق (حسب حتوني) أي ١٠ بارات على كلّ حمل ورق ومع توزيع نسب الضريبة

بين الدير والشريك، أي الدير يدفع ثلاثة أرباع الضريبة والشريك يدفع ربعها [1].

إستنادًا إلى هذه الأرقام الواردة في حسابات الشركاء، نستطيع تقدير كمّيّة الإنتاج أو عدد أشجار التوت المزروعة في أراضي الدير وعدد الكروم المستثمرة بواسطة نظام الشراكة. ونستنتج أنّه، بالرغم من ارتفاع قيمة الضريبة على التوت، نرى أنّ معظم أراضي الدير كانت مزروعة بالكروم وأنّ إيرادات هذه الكروم كانت تعوّض على الدير الخسارة التي تلحق به في حال ساءت مواسم الحرير، ما أكّد رئيس الدير في آخر حسابات السنة ١٧٩٠ [2]. وهذا الأمر يتناقض مع ما قاله الرحّالة فولني حول النبيذ المصنوع في الدير. فبالرغم من شهرة هذا النبيذ، يقول فولني أنّه كان يُستهلك محليًّا أو يوزّع هدايا على المحسنين إلى الدير [3]. فإذا كانت الحال كذلك، كيف يتمكّن الدير من الاستعانة بإيرادات هذا المنتوج من الدبس والنبيذ للتعويض عن خسارة الدير؟

أمّا الضرائب الإضافيّة، فحصّة الشريك تختلف أيضًا. فقد فرض الأمير يوسف في العام ١٧٨٠ خمسة غروش على كلّ اوقية بزر، لا يدفع الشريك سوى غرش ونصف منها ويدفع الدير ما تبقّى. وأمّا مصادرات البلص فنعلم من المؤرّخ روفائيل كرامة أنّ هذه المبالغ من المال التي فرضها الأمير بشير الثاني على الأديرة عام ١٧٩٠ كانت تقسم بالتساوي بين الدير وشركائه [4].

هذه الأوضاع التي كانت إيجابيّة إلى حدّ ما بالنسبة إلى الشركاء ستتغيّر كلّيًّا في القرن التاسع عشر. فالميري التي كانت قيمتها ضئيلة سيتحوّل مفهومها وتصبح قيمتها رمزيّة بالنسبة إلى مجموع المدفوعات، حتّى لو كانت الحسابات تسجّلها دائمًا مرّتين، أي أنّها تُجبى عن مالَين.

شهد القرن التاسع عشر تقلّبات في الأحوال السياسيّة أثّرت في قيمة الضرائب والمصادرات المجباة من المناطق الواقعة تحت سيطرة الأمراء الشهابيّين.

(١) المصدر السابق، ص ٢ - ٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٣) فولني، المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص ٩١ - ٩٢.

(٤) روفائيل كرامه، مصادر تاريخيّة في حوادث لبنان وسوريا من ١٧٤٥ إلى ١٨٠٠، نشره باسيليوس قطان، ص ١١٢.

وهذه المنطقة، من العام ١٨٠٠ إلى ١٨٣٢، حكمها بشكل شبه دائم الأمير بشير الثاني الشهابيّ الذي، بتقلّباته وتحالفاته المتغيّرة مع حكّام الولايات السورية، رفع بشكل ملحوظ كمّيّة الضرائب في جبل لبنان. ففي عام ١٨١٠ يقدّر الرحّالة بوركهارت الضريبة التي تدفعها المنطقة بـ ٢٦٥ ألف غرش موزّعة بين الأمير وباشاوات الولايات وبـ ١٥٠ ألف غرش قيمة المصادرات والضرائب الإضافيّة [١]. يلي تلك الفترة حكم المصريّين في لبنان، من عام ١٨٣٢ إلى ١٨٤٠، حيث بقي الأمير بشير في منصبه. إلاّ أنّ الضرائب في هذه الفترة سجّلت ارتفاعًا هائلاً، فقد فُرضت ضريبة الفردة على الأهالي وجُبيت الأموال الأميريّة، بحسب القنصل هنري غيز، من ثمان إلى ١٦ مرّة في السنة، وذلك بالإضافة إلى الأموال المفروضة سابقًا.

بعد ١٨٤٠، عادت السلطات العثمانيّة لتفرض سيطرتها على البلاد، وفي العام ١٨٤٥، عاشت المقاطعات في جبل لبنان في ظلّ حكم القائمقاميّتين. وتقديرًا للبنانيّين الذين ساهموا في طرد الحكم المصريّ، خفّضت الدولة العثمانيّة مبلغ الضريبة من ٣,٢٤٤,٥٠٠ غرش إلى ١,٧٥٠,٠٠٠ غرش [٢]. وبعد أن أصدرت السلطات العثمانيّة قوانين التنظيمات خطّيّ شريف غولخانه (١٨٣٩) وخطّي همايون (١٨٥٦)، تمّ إلغاء طريقة الالتزام في جباية الضرائب. إلاّ أنّه، من عام ١٨٣٩ إلى عام ١٨٨٥، تمّ إلغاء نظام الالتزام واعتماده مرّات عدّة، لأنّ الخزينة لم تكن قادرة على التخلّي عن هذا النوع من الجباية الذي من شأنه زيادة وارداتها بشكل أكيد [٣].

أمّا في ظلّ حكم المتصرّفيّة، فنشهد فترة صعبة في بداية هذه الحقبة. لكن الأوضاع الضرائبيّة استقرّت في ما بعد وأصبحت الجبايات أكثر انتظامًا واعتدالاً بالنسبة إلى مدخول المزارعين.

وفي بداية القرن التاسع عشر، لم تعد الميري هي الضريبة الأساسيّة، بل أصبح المبلغ الأكبر الذي يدفعه المزارع يسجّل تحت اسم الطرح. واكتسبت هذه الضريبة تدريجيًا المزيد من الأهمّيّة في حسابات الشركاء حتّى أصبحت هي

(١) جون لويس بوركهاردت، رحلة إلى سوريا والأراضي المقدّسة، لندن ١٨٢٢، ص ٢٥.
(٢) فيليب وفريد الخازن، المختارات السياسيّة والمفاوضات الدوليّة، ١٨٤٠-١٨٦٠، ص ٥٥.
(٣) جورج يونغ، القانون العثمانيّ، الجزء الخامس، الحاشية ص ٣٠٥.

وحدها مسجّلة في مجال المستحقّات. وقيمة الطرح وقيمة الفريضة والفردة تعدّتا قيمة الميري التقليديّة بكثير. فإنّ الطرح يتّخذ معاني مختلفة وفق السنوات. ويفسّره بعضهم بأنّه مجمل الضرائب المطروحة على جبل لبنان والتي تُفرض على ورق التوت والدخّان والبارود[1]. وتذكّر الحسابات بأنّه طرح لسعادته، أي أنّه يجبى مباشرة للأمير بشير. والمعروف عن الطرح أنّه مال أو ضريبة إضافيّة فُرضت على بذر القزّ. وفي دفتر الحسابات الثالث، لدينا حاشية تحدّد الطرح بـ ١٨ غرشًا على كلّ أوقية بذر قزّ ونصف على كلّ درهم. إلاّ أنّ هذه الحاشية العائدة لعام ١٨٣٨ تحدّد أنّ هذا الطرح هو الضريبة الإضافيّة وأنّ الطرح الأساسيّ على التوت غرشان ونصف على كلّ أوقية بذر. وهذه القيمة هي قريبة إلى حدّ ما من الضريبة الإضافيّة التي وضعها الأمير يوسف عام ١٧٨٠ على بذر القزّ والتي بلغت خمسة غروش. وهذا الطرح تراوح من ١٨ غرشًا إلى ستّين غرشًا متعدّيًا في بعض الأحيان إيرادات الشركاء. وفي ما بعد، أي في أواخر الحكم المصريّ، نجد مجموع الضريبة على الإنتاج مسجّلاً تحت عبارة طرح وميري. ويتحوّل الطرح إلى أنواع الإنتاج الموجودة ويسجّل تحت طرح توت وطرح كرم، بحيث تصبح المبالغ المسجّلة تحت هذه العبارة أقلّ بكثير من الطرح الإضافيّ المفروض على بذر القزّ. وفي هذا المجال، نرى أنّ القرن التاسع عشر كرّس تسوية الضرائب التي كانت إضافيّة أو تُعتبر من المصادرات في الثامن عشر وجعلها ملحقة بالإنتاج ومرتبطة به نسبيًّا.

فالطرح ليس الضريبة الوحيدة الجديدة التي تمّ فرضها في التاسع عشر. هنالك ضرائب أخرى مسجّلة في حسابات هذا القرن، لم تكن مسجّلة في حسابات القرن الماضي. أهمّ هذه الضرائب التي سجّلت أيضًا ارتفاعًا في نسبة جبايتها هي التوزيعة، أي تكاليف توزيع الضرائب وجبايتها، وكانت تسمّى أيضًا خدمة الميري[2]. كانت إيرادات هذه التوزيعة ربّما توزّع على الجوّالة الذين يأتون إلى القرى لجباية الضريبة أو إلى المثمّنين الذين يقدّرون إنتاج الأراضي في كلّ موسم ويحدّدون قيمة الضرائب على كلّ نوع من الإنتاج لكلّ

(١) أوراق لبنانيّة، أسماء بعض الضرائب في عهد الأمير بشير، العدد الثاني، سنة ١٩٥٧، ص ٥٤٣.

(٢) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ٢٠ - ٢٦.

شريك أو ملاّك في القرية. وهذه الضريبة التي كانت بارتين لكلّ غرش في الثامن عشر أصبحت ٢٥ بارة لكلّ غرش، أي أنّها ارتفعت من ٥ بالمئة إلى ٦٢,٥ بالمئة.

في ما بعد، أي في العام ١٨٣٩، لدينا مبلغ جديد يسجّل في الحسابات، هو فرق العملة، وهو ملحق بكلّ نوع من أنواع الضريبة. وهذا المبلغ يتراوح بين نصف غرش و٣ غروش ونسبته غرش واحد على كلّ ٢٠ غرشًا تقريبًا. يبدو أنّ هذا المبلغ هو نتيجة الاستعمال المتزايد للعملات الأجنبيّة الناتج عن التدهور في قيمة العملة العثمانيّة. وهذا التدهور تسبّب بخسارات أكيدة للدير فقرّر تعويضها بجباية نسبة معيّنة إضافيّة من العملات العثمانيّة [١].

مع عودة البلاد إلى السيطرة العثمانيّة، عادت الضريبة لتُجبى فقط على أساس مال التوت ومال الكرم، أي الميري العاديّ، ولكن بمبالغ مختلفة. وهذه المبالغ، التي لم تتعدّ الخمسة غروش في الثامن عشر، أصبحت تتراوح في العام ١٨٤٣ بين ٢٠ و٤٠ غرشًا. لا يمكننا القول هنا إنّه عودة إلى الميري الأصليّ، بل هو تخفيض قيمة الطرح إلى نصفه [٢].

إلى جانب الطرح والتكاليف اللاحقة بعمليّة توزيع الضريبة وجبايتها، لدينا في التاسع عشر ضريبة جديدة هيَ ضريبة على الأنفس، ولكنّها مختلفة عن ضريبة الجوالي. فالإعفاء الذي كان يتمتّع به شركاء الدير في الثامن عشر لم يعد ساريًا في التاسع عشر. وهذه الضريبة على الأنفس عُرفت باسم فريضة، وتراوحت قيمتها بين ٦ و٧ غروش على كلّ شخص. وهذه القيمة هي أقلّ بكثير من ضريبة الفردة التي فرضتها الحكومة المصريّة مع احتلال محمّد علي لسوريا. لا نجد عبارة فردة في الحسابات إلاّ عام ١٨٣٩ وتسجّل قيمتها ارتفاعًا ملحوظًا بالنسبة إلى الفريضة، حيث يبدو إنّ الفردة هي مجموع جباية الفريضة مرّات عدّة في السنة الواحدة [٣]

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٥١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٥.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومع بداية نظام المتصرّفيّة، أجرت الدولة عدّة عمليّات لمسح الأراضي الزراعيّة وإحصاء عدد السكّان. فإنّ انكسار الجيش المصريّ وعودة المقاطعجيّين الدروز لاسترجاع أراضيهم في بعض المناطق واحتكار المقاطعجيّين لمعظم الأراضي الزراعيّة مع ازدياد عدد السكّان، جعل الناس يتزايد شعورهم بالحاجة إلى الأرض. وهذه الفترة، أي منتصف القرن التاسع عشر، شهدت ثورات وعاميّات فلاّحيّة أخذت تارة الطابع الوطنيّ أو الاجتماعيّ لتتحوّل في ما بعد إلى حركات طائفيّة محضة. وهذه الاضطرابات جعلت الدولة تُقدم على إجراء إحصاء للسكّان ومسح للأراضي، لا للتوصّل فقط إلى المزيد من العدالة في توزيع الضرائب، بل لتحصيل المزيد من الإيرادات الماليّة للخزينة العثمانيّة أيضًا. إنّ حسابات الشركاء تسجّل هذا النوع من العمليّات في فترتّين أساسيّتين: الفترة الأولى عام ١٨٥٠ تحت عبارة «مال المسح»، وهو يشكّل ربع قيمة الميري تقريبًا. لكن نتائج هذه العمليّة التي وقعت تكاليفها على المزارعين كانت مرفوضة من قبل هؤلاء، إذ إنّ أعضاء اللجان المكلّفة بإجراء هذه العمليّة اغتنوا من قبض الرشوة نتيجةً لتزويرهم بعض النتائج [1].

وكذلك في عام ١٨٦٤. فلدينا عمليّة مسح الأراضي المنتجة لإعادة توزيع الضريبة في عهد المتصرّفيّة بعد أن ألغت الترتيبات الجديدة كلّ امتيازات فئة المقاطعجيّين. وهذه السنة، نجد عبارة «كلف مساحة» بدلاً من «مال المسح» عام ١٨٥٠ [2]. وهذه الضريبة الجديدة هي أكثر ارتفاعًا من الأولى، فهي تبلغ نصف قيمة الميري أو ثلث، في حين أنّه في العام ١٨٥٠ لم يتعدّ مال المسح ربع هذه القيمة. وهنالك رسم إضافيّ سُجّل أيضًا هو مناظرة الأنْفُس، تمّت جبايته لإحصاء عدد السكّان وجباية ضريبة الفريضة [3].

وفي عهد المتصرّفيّة، نعود لنجد الميري مسجّلة مع الفريضة تحت عبارة الميري. فبعد العام ١٨٦٤، لم تعد الحسابات تسجّل قيمة الفريض أو تذكرها. إلاّ أنّنا إذا قارنّا مصادر عدّة في جباية الضريبة من لوائح وتقدير إنتاج وحسابات

(١) إبراهيم الأسود، كتاب ذخائر لبنان، ص ٢٣٧.
(٢) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ١٢٨ - ١٣٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥ - ٧٨.

الشركاء، نجد أنّ القيمة المسجّلة للميري في حسابات الشركاء تفوق القيمة الفعليّة للميري المسجّلة في لوائح الضرائب. وهذه المقارنة تصحّ خاصّةً في ما يتعلّق بمجموع الضرائب التي تُدفع إلى السلطات ومجموع الضريبة التي يدفعها الشركاء. ثمّ إنّ هذه المقارنة تؤدّي بنا إلى معرفة نسب توزيع الضرائب بين الشركاء والدير، فيبدو أنّ هذه الضرائب، التي كانت تتوزّع في الثامن عشر بنسبة ثلاثة أرباع على الدير والربع على الشركاء، أصبحت في التاسع عشر ملقاة كلّيًا على عاتق الشركاء. سنأخذ لذلك مثلين: الأوّل من النصف الأوّل من التاسع عشر والثاني من النصف الثاني من التاسع عشر.

لدينا في القسم الأوّل من القرن التاسع عشر لائحتان لتوزيع الضريبة على أهالي القرية وعلى الشركاء العاملين في أراضي الدير. تشمل اللائحة الأولى أراضي الدير وتعود إلى العام ١٨٣٠. أمّا اللائحة الثانية فهي تعود إلى العام ١٨٣٦ وتشمل أهالي قرية الخنشارة ويحدّد عنوان هذه اللائحة مضمونها وهو توزيع لضريبة الطرح بالتساوي مع الدير.

وتتعلّق لائحة عام ١٨٥١ بأراضي الدير وأهالي القرية من الملاّكين ويتّضح من هذه اللوائح أنّ الأمور تغيّرت بين هاتين الفترتين(١).

السنة	قيمة الضريبة التي يدفعها الدير وشركاؤه	قيمة الضريبة التي يدفعها أهالي الخنشارة
١٨٣٠	٤٢٩,٧٥ غرشًا	
١٨٣٦		٥٢١,٥ غروش
١٨٥١	١٨٢١,٧٥ غرشًا	٥٥٥,٢٥ غرشًا

هنالك انخفاض في الضريبة التي يؤدّيها أهالي القرية. فالضريبة الموّزعة بالتساوي عام ١٨٣٦ قد تعني أنّ أراضي القرية كانت موزّعة أيضًا على هذا الشكل بين الدير وأهالي القرية. ولكن يبدو أنّ هذه المعايير في العام ١٨٥١ انقلبت كلّيًا أو انخفض عدد الملاّكين في القرية بالرغم من أنّ لائحة ١٨٥١

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦ وص ٣٦٥،

تسجّل أسماء أبناء الملاّك الذين ورثوا أرض أبيهم المسجّلة عام ١٨٣٦[١].

أمام أهمّيّة الضريبة التي يدفعها الشركاء، يمكن أن نتساءل عن حصّة كلّ من الدير والشركاء في هذا التوزيع. يبدو أنّ الشركاء كانوا يدفعون مجمل الضريبة المتوجبة على أراضي الدير والدليل على ذلك لائحة بمجموع المدفوعات المتوجّبة على الدير لأمراء آل أبي اللمع والتي دفعها الأب إغناطيوس عام ١٢٦٨ هـ. (١٩٥١ م) وهي موزّعة على الشكل التالي[٢]:

١٤٦٩ غرشًا لنصر وكيل أمير الأمراء
٢٣٥ غرشًا لأمراء بسكنتا عن أراضي البالوع
٩٠ غرشًا لأمراء صاليما
١٠ غروش عن ضريبة أفراد

١٨١٩ غرشًا

نجد أنّ هذا المبلغ الذي دفعه الدير للأمراء عام ١٨٥١ هو عينه تقريبًا المستحقّ على شركاء الدير في العام نفسه. وهذا الأمر يؤكّد لنا أن الشركاء في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر كانوا يدفعون كلّ الضريبة المتوجّبة على أراضي الدير.

ونستنتج من لوائح عام ١٨٥١ أنّ بعض شركاء الدير كانوا يملكون أراضي لحسابهم الخاصّ ويبلغ عدد هؤلاء ٢٤ شريكًا منهم مَن يدفع غرشًا واحدًا عن أملاكه ومنهم مَن يدفع ٢٨ غرشًا أو ١٤ غرشًا أو ١٠ غروش. أمّا مجموع الضريبة التي يدفعها الشركاء عن أملاكهم فقد بلغت ١٢٤,٥ غروش وأمّا عدد الملاّكين من أهالي الخنشارة فلم يتعدّ ٣٥ شخصًا يدفعون ٢٦٧,٢٥ غرشًا، ضريبة الميري على أراضيهم[٣].

وفي النصف الثاني من التاسع عشر، نستطيع أن نقارن بين مصدرَين لجباية الضريبة. المصدر الأوّل دفتر مساحة أراضي قرية الخنشارة الذي تمّ

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٧.

إنجازه عام ١٨٦٤، أي في بداية عهد المتصرّفيّة والذي يفنّد كلّ أراضي القرية مع إنتاجها ومكانها وأصحابها.

وهذا الدفتر يحدّد أنّ الدير كان يملك ٥٣ قطعة أرض تقدّر مساحتها بـ ٨٩,٢٩ درهمًا، ونعلم أنّ الدرهم هو الإنتاج الذي يمكن أن يؤمّن إيراد ٣٦٠ غرشًا والذي يدفع ضريبة ٢١ غرشًا. وإذا كان الدير يدفع عام ١٨٦٤ ضريبة تقدّر بـ ١٨٧٥ غرشًا نرى بحسب هذا الدفتر أنّ أوقاف الدير تشمل أكثر من نصف أراضي القرية المقدّرة بـ ١٥٨,٨٦ درهمًا (١).

أمّا المصدر الثاني الذي يمكن اعتماده فنجده في دفاتر حسابات شركاء الدير من العام ١٨٨٤ إلى ١٩٠٤، والذي تحدّد قيمته الضريبة التي يدفعها كلّ شريك (٢). فإذا جمعنا كلّ هذه الضرائب في كلّ سنة، يتّضح لنا أنّ الضرائب التي يدفعها الشركاء في كلّ سنة تتعدّى الضريبة المقدّرة على أراضي الدير في دفتر المساحة.

إلى جانب كلّ هذه المصادر، لدينا أيضًا لائحة الضرائب التي يدفعها أهالي الخنشارة عام ١٨٧٧ (٣). إنّ وجود كلّ هذه المعلومات في الدير يعطينا فكرة عن أهمّيّة الدير في المنطقة من حيث دوره في جباية الضريبة وتوزيعها. فهو لا يؤدّي ضريبة الميري المتوجّبة على أوقافه وعلى شركائه، بل يجبي أيضًا الضريبة الفرديّة المتوجّبة على هؤلاء الشركاء وأفراد عائلاتهم الذكور البالغين. وتتعدّى مهمّاته مجال الأوقاف لتشمل كلّ القرية وأهاليها. فهذه اللوائح التي توزّع الضرائب على الأهالي خير دليل على أنّ الدير هو المسؤول عن جبايتها، أكانت الميري أم الفريضة. ونرى من خلال هذه اللوائح أنّ الدير كان يسمح لنفسه بأن يُعفي بعضهم، لا الشركاء فقط، بل من الأهالي أيضًا من دفع الضرائب، أو ينقل هذه الضريبة على حسابهم في السنة المقبلة.

كلّ ما نستطيع استنتاجه من مراقبة لوائح الضريبة وحسابات الشركاء هو تغير قيمة الضريبة التي يدفعها الشريك بالنسبة لإنتاج أرضه. فإذا تابعنا

---

(١) دفتر مساحة قرية الخنشارة، سنة ١٨٦٤.
(٢) دفتر حسابات الشركاء ٥.
(٣) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ٣٦٥ - ٣٦٧.

حسابات كلّ شريك، نرى أنّ قيمة الضريبة المدفوعة على مدّة عشرين سنة تتغيّر مرّتين على الأقلّ في هذه الفترة. وهذا التغيير يبدو وكأنّه فجائيّ لا تبرّره زيادة ممكنة في الإنتاج. نستطيع تفسير هذ الأمر بأنّ الدير كان يُقدم على تبديل الأراضي بين الشركاء في نفس المنطقة وذلك تلافيًا لأن ينشأ لدى الشريك شعور أو رغبة في استملاك الأرض التي يعمل عليها في مدّة طويلة، ولا سيّما وأنّه قد سبق للدير أن تعرّض لدعوى من قبل الشركاء عام ١٨٢٦، طالبوا في أثنائها الأراضي التي يعملون عليها [١]. وهذه الأراضي كانت ملكًا للأمراء من آل أبي اللمع، قبل أن يشتريها الدير من الأمراء. ورأينا أنّ عبارة «له ربع الثلث أو نصف الثلث» في عقود الشراكة قد توحي بحقّ الملكيّة للشركاء. إلاّ أنّ هؤلاء الشركاء، كما يقولون في دعواهم، كانوا شركاء وأصبحوا شركاء الدير. فيبدو أنّ شراكة الفلاّحين مع الأمراء كانت من ضمن شراكة المزارعة، وهي تفترض أن يحصل الشريك على قسم من الأرض لدى انتهاء مدّة العقد. إلاّ أنّ تحوّل الأراضي من الأمراء إلى الدير جعل هذه الأراضي تتحوّل من حيث وضعها القانونيّ من أراض أميريّة إلى أراضي أوقاف لأنّها أصبحت بحوزة مؤسّسة دينيّة. فلا يمكن أن تخضع الأوقاف للقسمة، لا يجوز أن ينتقص منها [٢]. وذلك تكون عقود الشراكة مع المزارعين أيضًا قد تحوّلت من عقود مزارعة إلى عقود مساقاة تفترض انقسام الإنتاج الموسميّ فقط. وقد يكون ذلك من دون علم مباشر أو أكيد من الشركاء، ممّا جعلهم يدعون على الدير.

في نهاية هذا البحث يبدو أنّنا وصلنا إلى صورة قائمة إلى حدٍّ ما، بالنسبة إلى أوضاع المزارعين في علاقتهم مع الدير. إلاّ أنّ هذه العلاقات لم تكن دائمًا على هذا النمط. ولم تكن أوضاع المزارعين الاقتصاديّة سيّئة دائمًا. فرأينا أنّ وضع بعضهم كلّ أفضل من وضع بعض صغار الملاّكين. ورأينا أيضًا أنّ هذه الحسابات لا تشمل سوى إيرادات الحرير وأنّ للمزارع موارد رزق أخرى من أراض سليخ وكروم وأعمال متنوّعة وأجور... ولم تكن تسجّل في هذه الحسابات لأنّها غير داخلة في مجال التجارة الخارجيّة... وهذه الحسابات تُعلمنا

---

(١) السجلّ العقاريّ، رقم ٣٦، ص ١٢٢ - ١٢٥.
(٢) إبراهيم عوّاد، المصدر السابق، ص ٢٥٩.

بدور الدير في تأمين المواد الغذائيّة التي يستهلكها المزارع إلى جانب كونه يوفّر للسكّان بعض الأموال التي يحتاجونها قبل بلوغهم الموسم بسلام. وعمل الدير في تأمين جباية الضرائب وتسليمها مباشرة للأمراء أو للحاكم وفّر على السكّان تواجد الحوالة في القرية، الأمر الذي كان في بقيّة المناطق يجلب العديد من المصاعب والخسائر للمزارعين. أمّا خارج النطاق الزراعيّ، فيمكننا تقدير دور الأديرة في نشر مبادئ القراءة والكتابة قبل أن تقدم بنفسها على تأسيس المدارس. ذلك إلى جانب اكتساب أهالي قريتَي الشوير والخنشارة لخبرة العمار والمهن المتعدّدة التي تفترضها. فبناء الدير على عدّة مراحل على يد معلّمين أتوا لهذا الشأن من مدينة حلب واستخدام مساعدين من المنطقة جعل أهالي القريتَين حاليًّا مهندسين ومقاولين وبنّاءين ماهرين يؤمّنون لأنفسهم إيرادات ماليّة لا بأس بها ويتباهون بإتقان بناء منازلهم.

Parus à Dar el-Machreq

dans

la Collection

Hommes et Sociétés du Proche-Orient

- *Religion et développement*, par Thom Sicking, S.J.
- *Zaki al-Arsouzi, un Arabe face à la modernité*, par Antoine Audo, S.J.
- *Le pluralisme socio-scolaire au Liban*, par E.J.-P. Vallin
- *Evolution d'un centre de villégiature au Liban*, par Richard Alouche.

Sous presse.

- *Le paléolithique et l'épipaléolithique de la Syrie et du Liban*, par Francis Hours, S.J.

التعليم الأساسيّ والتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة في صعيد مصر

الدكتور بطرس لبكي

يجمع أصحاب الشأن على أنّ العلاقة بين التعليم الأساسيّ والتنمية علاقة وثيقة بوجه عامّ، وهي تزداد وثوقًا في الظروف العيانيّة الخاصّة بصعيد مصر، كما سيظهر في سياق هذا النصّ.

فالتنمية بالمفهوم الذي نتبنّاه هي مجموعة التغيُّرات الذهنيّة والاجتماعيّة التي تسمح لجماعة بشريّة ما بزيادة إنتاجها الاجماليّ الحقيقيّ على نحو ثابت وتراكميّ.

أمّا التعليم الأساسيّ فهو، باختصار، تلقين المعلومات الأساسيّة التي تسمح للإنسان بأن يقرأ ويكتب ويحسب.

وعلاقة التعليم الأساسيّ بالتغيُّرات الذهنيّة والاجتماعيّة التي هي جوهر التنمية لها خصائص مميّزة في صعيد مصر، وذلك بسبب الظروف المكوِّنة للأوضاع الجغرافيّة والسكّانيّة والاقتصاديّة في مصر عامّة وفي الصعيد خاصّة.

لذلك سنعرض بعض المعطيات الخاصّة بمصر عامّة وبالصعيد خاصّة. قبل أن نحلّل دور التعليم الأساسيّ في تنمية الصعيد، لنختم بلمحة سريعة عن دور الرهبانيّة اليسوعيّة في هذا المضمار.

المعطيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في مصر

تُعتبَر مصر بلدًا مكتظًّا بالسكّان، بمعدّل ٢٠٠٠ شخص في الكيلومتر المربّع الواحد، وذلك في الأراضي الصالحة للزراعة (أي غير الصحراويّة).

ويعود معدّل النموّ الطبيعيّ العالي للسكّان (٣٪ سنويًّا) لارتفاع معدّل الخِصب الذي يترافق مع انخفاض الوفيّات بسبب تحسُّن الوضع الصحّيّ. وتترافق هذه الزيادة مع عمليّة تمدين متسارعة: فقد ارتفعت نسبة السكّان الحضريين من ٣٧,٤٪ إلى ٩، و٤٣٪ من مجموع السكّان بين ١٩٦٠ و١٩٨٦. أمّا سكّان الريف، فبالرغم من انخفاض نسبتهم، فقد ارتفع عددهم في الفترة نفسها. وهذا التمدين وما رافقه من استصلاح غير كافٍ للأراضي سبّب تراجعًا في المساحات المزروعة، ترافق مع تكاثف السكّان على الأراضي الصالحة للزراعة.

ومن جهة أخرى، تبدو سياسة الأسعار غير مناسبة للفلّاحين، فأسعار المنتجات الزراعيّة زهيدة، لكنّها ملائمة لسكّان المدن من جراء الدعم الماليّ للمنتجات الاستهلاكيّة الضروريّة (خبز، سكّر، شاي، تبغ، . . .). وقد ساهمت هذه السياسة في هجرة ريفيّة باتّجاه المدن، وجعلت بالتالي مدينة القاهرة وحدها تستقطب ربع سكّان مصر، ممّا تسبّب في كساد الإنتاج الزراعيّ، في حين ازداد استهلاك المنتجات الغذائيّة. وهذا ما يفسّر تزايد العجز الغذائيّ.

وقد أسهمت قلّة فاعليّة القطاع الصناعيّ العامّ المسيطر في عجز المبادلات الخارجيّة للمنتجات الصناعيّة. يضاف إلى ذلك حجم النفقات العسكريّة. كلّ هذه العناصر زادت في تفاقم عجز ميزان المدفوعات، فنتج عنه ارتفاع الدين الخارجيّ، وتدنّي القيمة الخارجيّة للعملة الوطنيّة، بالإضافة إلى العجز الماليّ المتنامي للدولة، والمموّل بجزء كبير منه بإصدارات نقديّة. وكلّ ذلك سبّب تضخّمًا دائمًا.

يمكننا تلخيص المشاكل الديموغرافيّة والاقتصاديّة في مصر كما يلي: تسارع النموّ الديموغرافيّ، نقص في الأراضي الزراعيّة، تصنيع غير كافٍ، تمدين مفرط، بطالة، تبعيّة غذائيّة، تزايد الدين الخارجيّ، تدنّي مستوى المعيشة

وتصاعد اللامساواة في توزيع الدخل، بطالة مستمرّة، ومستقبل ذو آفاق قاتمة للشباب.

في هذا الإطار المصريّ العامّ، يتميّز الصعيد بمعطيات خاصّة نعرضها فيما يلي:

المعطيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في صعيد مصر

يتألّف الصعيد من المحافظات التالية: الجيزة، بني سويف، الفيّوم، المنيا، أسيوط، سوهاج، قنا، أسوان، ويبلغ طول وادي النيل ٧٠٠ كلم تقريبًا، ويتراوح عرضه بين ٢ و١٠ كلم، بالغًا أقصى حدّ له في «كوم امبو» (١٥ كلم).

وتحيط بهذا الوادي سلسلتا تلال تحدّان الصحراء بارتفاع وسطيّ يبلغ ٣٠٠ متر عن سطح البحر.

يتركّز ثلث سكّان مصر في الصعيد، وبحسب المؤشّرات المختلفة، توفّر المنطقة ٣٦٪ من قيمة الإنتاج الزراعيّ والمساحات الصالحة للزراعة واليد العاملة الزراعيّة. لكن إمكانيّة توسّع الأراضي المستغلّة الآن ضعيفة (١٠٪ من مُجمل مساحة مصر).

لا تُعتبَر هذه المنطقة صناعيّة، لأنّها تؤمّن ١٣٪ من الإنتاج المصريّ فقط. وتوفّر المنطقة ثلث الطاقة الكهربائيّة بفضل سدّ أسوان. ويُعتبَر نظام الاتّصالات متطوّرًا إلى حدّ ما في الصعيد. ولعلّ أكثر ما تُعتبَر المنطقة محرومة منه هو التعليم. فبينما كان من المتوقّع أن يكون ٨٠٪ من الأولاد الذين هم في عمر الدراسة مستوعَبين في المدارس في أواخر السبعينات في مصر، لم تكن هذه النسبة إلاّ ٦٠٪ فقط في الصعيد. وكانت نسبة المتخرّجين الجامعيّين في المنطقة تمثّل ثلث مجموع خرّيجيّ مصر.

وتُشير المعطيات التي نملكها في المجال الصحّيّ (عدد الصيدليّات، عدد الإمدادات المائيّة للاستعمال المنزليّ) إلى أنّ المنطقة محرومة في هذا المجال نسبةً إلى باقي البلد.

جدول رقم ١

حصّة الصعيد من مختلف المؤشّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة[١]

المؤشّرات	حصّة الصعيد من مجموع مصر	السنة
ـ السكّان	٣٣,٦٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ المساحة	٣٧,٨٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ المساحة المحصودة	٣٦,٢٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ طاقة توسّع الأراضي للزراعة حتّى العام ٢٠٠٠	٩,٨٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ مجموع الإنتاج الزراعيّ	٣٥,٤٥٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ الإنتاج النباتيّ	٣٦,٨٩٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ الإنتاج الحيوانيّ	٣٣,٢١٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ اليد العاملة الزراعيّة	٣٧,٦٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ الإنتاج الصناعيّ	١٣,٢٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ الطاقة الكهربائيّة	٣٣,٠٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ شبكة الطرقات (الطول)	٢٠,٠٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦
ـ شبكة السكك الحديديّة	٣٠,٠٪	١٩٨٧ ـ ١٩٨٦

(١) ـ المصادر:

ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ وزارة التخطيط والتعاون الدوليّ «الخطّة الخمسيّة الخامسة...» الجزء الأولّ. ص ٤٤٤ ـ ٤٧٦.

ـ الجهاز المركزيّ للتعبئة العامّة والإحصاء ـ كتاب الإحصاء السنويّ. جمهوريّة مصر العربيّة ـ ١٩٧٢ ـ ١٩٨٦ ـ القاهرة، تموز ١٩٨٧، ص ١٦ ـ ٢٢٦.

ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ معهد التخطيط القوميّ، د. عزّة سليمان «دراسة تحليليّة لمراحل التعليم الأساسيّ في مصر على مستوى المحافظات» ـ مذكّرة خارجية رقم ١٤٦٩، آيار ١٩٨٩، القاهرة.

المؤشرات	حصّة الصعيد من مجموع مصر	السنة
- عدد الخطوط الهاتفيّة	٥٠,٠٪	١٩٨٦ - ١٩٨٧
- عدد التلاميذ في الابتدائيّ	٣١,٩٣٪	١٩٨٥ - ١٩٨٤
- عدد الصفوف في الابتدائيّ	٣٠,٨٦٪	١٩٨٤
- عدد التلاميذ في التكميليّ	٢٩,٥٨٪	١٩٨٤
- عدد الصفوف في التكميليّ	٢٩,٢٤٪	١٩٨٤
- عدد المتخرّجين الجامعيّين	٩,٥٪	١٩٨٦ - ١٩٨٥
- نسبة التعليم في الابتدائيّ	٦,٠٪	١٩٨٧ - ١٩٧٨
- مراكز الشباب	٣٣,١٤٪	١٩٨٨ - ١٩٧٧
- عدد الصيدليّات	٣٥,٣٠٪	١٩٨٦
- ماء للاستعمال المنزليّ	١٧,٧٪	١٩٨٧ - ١٩٨٦

بعد هذا الاستعراض السريع للمعطيات الاقتصاديّة والسكّانيّة في مصر عامّة وصعيد مصر خاصّةً، يمكننا البحث في صلب موضوعنا، أي:

التعليم الأساسيّ والتنمية في صعيد مصر

١ - التعليم الأساسيّ والوضع السكّانيّ

تُعتَبر مصر بلدًا كثيف السكّان، فإذا استثنينا المساحات الصحراويّة، تبلغ الكثافة ٢٠٠ شخص بالكيلومتر المربّع. ويبلغ المعدّل السنويّ لنموّ السكّان ٣٪. وهذه النسبة المرتفعة تُلغي عمليًّا آثار النموّ الاقتصاديّ للبلد، ممّا يجعل الحدّ من النموّ الديمغرافيّ في رأس اهتمامات الحكومة المصريّة. وتشير

المعطيات المتاحة في بعض البلدان النامية إلى وجود ارتباط عكسيّ بين مستوى النساء التعليميّ وحجم الأسرة[1].

إنّ تحسّن المستوى التعليميّ للفتيات والنساء هو إحدى الوسائل الأكثر فعّاليّة لضبط النموّ الديمغرافيّ. ولعلّ صعيد مصر هو منطقة نموذجيّة لتطبيق هذا النوع من السياسات، حيث تصطدم الطرق المباشرة لضبط الخصب بعوائق ثقافيّة مهمّة، وحيث درجة التعليم هي أقلّ من الوسط نسبةً إلى باقي البلاد. لذلك تساهم المدارس ومراكز التعليم الأساسيّ في القرى التي تخلو من مدرسة إسهامًا مهمًّا في تنمية صعيد مصر من هذا الباب. لكن التعليم الأساسيّ يلعب دورًا آخر على الصعيد السكّانيّ عبرَ تأثيره في الهجرة الريفيّة.

٢ ـ التعليم الأساسيّ والهجرة الريفيّة

إنّ الكثافة السكّانيّة والضغط الذي تفرضه، وكذلك محدوديّة المساحات الممكن زراعتها، كلّها عوامل مسبّبة لهجرة ريفيّة قسريّة. فقد ارتفعت نسبة السكّان الحضر من ٢٧٪ إلى ٤٣٪ من مجموع السكّان المصريّين بين ١٩٦٠ و١٩٨٦. وتتّجه هذه الهجرة الداخليّة نحو القاهرة بوجه خاصّ، متسبّبة بكلفة مرتفعة. وتبيّن الخطّة المصريّة للتنمية ضرورة إيجاد نموّ اقتصاديّ أكثر توازنًا بين مختلف مناطق البلاد[2].

فالمدارس الابتدائيّة في الصعيد تحدّ من الهجرة الريفيّة. وتشير البحوث التي أُجريت في عامَي ١٩٨١ و١٩٨٣ إلى أنّ الأغلبيّة الساحقة لخرّيجي المدارس

---

(١) ـ البنك الدوليّ: «التعليم والتنمية» ـ القسم الثاني في التقرير القطاعيّ عن التعليم ـ باريس ١٩٨٠.

ـ البنك الدوليّ: «السياسات الديمغرافيّة في مصر» ـ واشنطن ـ ١٩٨٥ ـ باللغة الإنكليزيّة.

ـ هدى زريق: «تأثير تربية النساء والتمدين على الخصب المرجو والفعليّ وعلى تنظيم الخصب في لبنان» وعفاف قنديس: «تربية المرأة وانخفاض الخصب في بلد نامٍ: الحالة الأردنيّة» ـ في النشرة السكّانيّة للجنة الأمم المتّحدة الاقتصاديّة لغربي آسيا ـ العدد ١٣ ـ تمّوز ١٩٧٩ بيروت ـ باللغة الإنكليزيّة.

(٢) ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ وزارة التخطيط والتعاون الدوليّ «الخطّة الخمسيّة الثانية» الجزء الأوّل ـ ص ٤٤١ ـ ٤٧٩.

يستقرّون في الصعيد. فوجود مدرسة في قرية يُلغي دافعًا على الأقلّ من دوافع الهجرة إلى المدينة[1].

وإلى جانب دور التعليم الأساسيّ على الصعيد السكّانيّ، هناك أدوارًا تنمويّة أخرى للتعليم الأساس منها:

٣ ـ التعليم الأساسيّ وزيادة إنتاجيّة العمل

إنّ وجود السكّان بكثافة في أراض صالحة للزراعة محدودة المساحة يدفع إلى البحث عن إمكانيّات أخرى لزيادة دخل المزارعين. ويكون ذلك إمّا بتكثيف الزراعة وتربية المواشي بوسائل حديثة، وإمّا بزيادة النشاطات الإنتاجيّة غير الزراعيّة. ويبدو ذلك أكثر إلحاحًا الآن، بعد أن سُدّت إمكانيّات هجرة الصعيديّين إلى الخليج العربيّ وازداد عدد العائدين من هذه النقطة. لكن تطوير النشاطات المذكورة أعلاه يتطلّب من جانب السكّان الريفيّين حدًّا أدنى من التعليم الأساسيّ، خاصّةً في مجالات الزراعة المكثّفة والإنتاج الحيوانيّ الحديث والنشاطات الإنتاجيّة غير الزراعيّة.

وانطلاقًا من تجارب ميدانيّة، تبدو مضاعفة الإنتاجيّة الزراعيّة في الصعيد أمرًا ممكنًا، وذلك من خلال استعمال تقنيات الريّ بواسطة الأقنية. وقد جرى ذلك تدريجيًا في السنوات التي تلت إنشاء سدّ أسوان. وبصرف النظر عن الطاقات الإنتاجيّة الكامنة في نطاق الزراعة وتربية المواشي في الصعيد، يمكننا منذ اليوم أن نتوقّع أنّ إمكانيّات التطوّر الاقتصاديّ في هذه المنقطة سوف تصطدم بعوائق طبيعيّة. وبالتالي فإنّ زيادة الإنتاج الحرفيّ والصناعيّ لا مفرّ منها في الأمدّين القريب أو البعيد من أجل تأمين نموّ اقتصاديّ مستقبليّ للصعيد. إنّ حصّة الصعيد من الإنتاج الصناعيّ المصريّ هي فقط ١٣,٢٪ حاليًا، بينما يعيش ثلث سكّان مصر في هذه المنطقة.

هنا أيضًا، يفرض تنويع الإنتاج وتكثيفه (من خلال إدخال تقنيات حديثة في المجالَين الزراعيّ والصناعيّ) تعلّم فئات واسعة من السكّان. فقد

(١) ـ جمعيّة الصعيد للمدارس والتنمية الاجتماعيّة: «التقييم الذاتيّ» ـ ١٩٨٤ ـ القاهرة ـ (بالفرنسيّة).

أظهرت عدّة دراسات تجريبيّة أنّ العامل غير الأمّي يعمل بإنتاجيّة أكثر ارتفاعًا من إنتاجيّة العامل الأمّي. وتبيّن دراسات أخرى أنّ اشتراك عامل واحد غير أمّي مع فريق من الأمّيين يكفي لزيادة إنتاجيّة الفريق. ويبدو هذا الأمر شديد الأهمّيّة لبلد مثل مصر يشكّل الأمّيون فيه أكثر من نصف السكّان البالغ عمرهم أكثر من عشر سنين.

إنّ استعمال السماد والمبيدات الزراعيّة بطريقة مدروسة وإدخال أصناف جديدة يتطلّبان التدريب وتقبّل السكّان لهذه التقنيات الحديثة، واستعمالها الملائم خاصّة، لتجنّب أخطار البيئة، ممّا يفرض حدًّا معيّنًا من التربية.

ولا تقتصر هذه الأمور على مصر. فقد بيّنت دراسات متنوّعة أنّ الإنتاجيّة الزراعيّة للفرد تزداد بوجه ملحوظ بعد متابعته أربع سنوات من التعليم الأساسيّ. وفي الظروف الخاصّة لزراعة مكثّفة كزراعة الصعيد، يمكننا توقّع نتائج أفضل في الإنتاجيّة، نتيجةً لتحسين المستوى التربويّ، ممّا هو منتظر في مناطق أخرى من العالم، وزيادة إنتاجيّة العمل هي جزء من ظاهرة أهمّ وهي زيادة دخل الريفيّين.

٤ ـ التعليم الأساسيّ وزيادة دخل الريفيّين:

يفترض تطوّر منطقة ريفيّة ما، لا زيادة الإنتاج المادّيّ فحسب، بل زيادة الدخل الريفيّ أيضًا. هنا تُطرح مسألة تحديد أسعار المنتجات الزراعيّة. ففي مصر تحدّد الدولة إجمالاً الأسعار على مستوى منخفض إرضاءً لسكّان الحضر وزيادةً لدخل الدولة فيشكّل دعم السلع الزراعيّة الاستهلاكيّة امتيازًا للمدن على حساب الريف. وهذه السياسة الهادفة إلى إرضاء المراكز الحضريّة تزيد من خطورة ركود الإنتاج الزراعيّ وتساهم مساهمة أكبر في الهجرة الريفيّة.

وبخلاف الحضر، فليس للريفيّين المصريّين «جماعة ضاغطة» (لوبي) يمكنها التأثير باتّجاه سياسة أسعار مناسبة لزيادة الإنتاج. فتكوين جماعات ضاغطة تمثّل مصالح الريفيّين، وتزيد من وزنهم الاقتصاديّ والسياسيّ في المجتمع المصريّ، أمر مرتبط إلى حدّ بعيد بالمستوى التعليميّ للريفيّين. القرويّون أمّيّون غالبًا، فليس بإمكانهم أن ينتظموا في تعاونيّات، أو أن يشكّلوا

جماعات مهمّتها الدفاع عن حقوقهم، وتهيئة نظام أسعار زراعيّة أكثر توازنًا يؤمّن لهم حدًّا أدنى من الدخل. فالتعليم الأساسيّ هو المفتاح الذي يمكّن الريفيّين من تمثيل مصالحهم الاقتصاديّة المشروعة.

٥ ـ تسهيل إدارة المشاريع الاقتصاديّة الحديثة:

تُعتبر المعارف الأساسيّة من قراءة وكتابة وحساب مهمّة بوجه خاصّ في حالة المؤسّسات الصغيرة الزراعيّة والحرفيّة والصناعيّة. فإنّ إمكانيّة قراءة النصوص الإداريّة وطريقة استعمال التجهيزات والمواد والكتب الوجيزة هي حيويّة لهذه المؤسّسات، وكذلك إمكانيّة فهم كشوفات صناديق الادّخار، أو إجراء تحويلات أو وضع فواتير. والتعليم الأساسيّ ضروريّ لبلوغ تلك الأهداف.

٦ ـ توسيع سوق العمل أمام الريفيّين:

يفرض التشريع المصريّ على كلّ طالب عمل في الصناعة أو الخدمات أو الإدارة أن يُبرز شهادة محو أميّة. يطبّق هذا التشريع بشكل صارم في المؤسّسات الرسميّة. إنّ المدخل إلى التعليم الأساسيّ يشكّل إذًا المدخل إلى القطاع العامّ. فحرمان منطقة أو شريحة اجتماعيّة أو فريق معيّن من الحصول على التعليم الأساسيّ يُلحق بهم ضررًا في سوق العمل. إنّ توفير التعليم في منطقة غير مجهّزة بالمؤسّسات التعليميّة يساهم مباشرةً في التخفيف من عدم تكافؤ الفرص في سوق العمل.

٧ ـ التعليم الأساسيّ وتسهيل استيعاب التعليم المهنيّ:

بالإضافة إلى الآثار غير المباشرة للتعليم الأساسيّ كزيادة الإنتاجيّة واستعداد أفضل لتقبّل الابتكارات (التحديث)، علينا التنويه بالآثار المباشرة للتعليم الأساسيّ. فإنّ معرفة القراءة والكتابة تزيد من تقبّل واستيعاب كلّ المعارف الأساسيّة في مجال التدريب المهنيّ كما في المجالات الصحّيّة.

إنّ تدريب الشباب والكبار في هذه القطاعات يمكن أن يتحقّق بمزيد من السرعة وبكلفة أقلّ انطلاقًا من التعليم الأساسيّ.

٨ - تمركز الفائدة الإنمائيّة في التعليم الأساسيّ:

نلفت النظر إلى أن الأسباب التي أحصيناها لضرورة التعليم الأساسيّ، في سياسة التنمية، ليست ذات قيمة فعليّة إلاّ للتعليم الأساسيّ. إنّ القيمة الاقتصاديّة لنظام تعليميّ لمستويات أعلى هي أكثر عرضة للتساؤل. فالمدارس التكميليّة والثانويّة، بل والجامعات، لا تمثّل استثمارات في مجمل الاقتصاد إلاّ بقدر ما تلبّي حاجاته إلى الكادرات الوسطى والعليا، وبقدر ما تهيّئ أساليبهم وبرامجهم فعلاً بهذه المراكز ذات المهمّات الاقتصاديّة. إنّ تدريب أو تعليم عدد من الخرّيجين يتخطّى الحاجات أو لا يلبّيها ويمثّل تثميرًا سيّئًا للموارد. حتّى في البلاد الصناعيّة. ولكنّه وخيم العاقبة على البلدان الفقيرة. فالتعليم هنا قد يشكّل عائقًا أمام التنمية في هذه الحالة.

دور الرهبانيّة اليسوعيّة في التعليم الأساسيّ في صعيد مصر:

في الثمانينات من القرن الماضي، بدأ الرهبان اليسوعيّون بتأسيس مدارس القرى المجّانيّة في الصعيد، تموّلها هبات من مصادر أوروبيّة. وحيث إنّ هذا التمويل أصبح مستحيلاً مع بداية الحرب العالميّة الثانية، فقد أسّس الرهبان اليسوعيّون جمعيّة في عام ١٩٣٩ من أجل تأمين تمويل محلّيّ لمدارسهم هذه، وكان اسم الجمعيّة: «جمعيّة الصعيد المسيحيّة للمدارس».

وقد عُيّن الأب «هنري عيروط» اليسوعيّ، وهو العالِم الاجتماعيّ الريفيّ المعروف ومؤلّف كتاب «فلاّحو مصر»، مديرًا لها. وقد تمكّن في غضون سنوات قليلة من تنظيم شبكة مدرسيّة: مدارس بصفّين في القرى الصغيرة، وأخرى تضمّ المرحلة الابتدائيّة بكاملها في المراكز الإقليميّة. ومنذ الأربعينات وسّعت الجمعيّة نشاطاتها إلى القطاع الصحّيّ، وأسّست مراكز طبيّة، وخدمات اجتماعيّة. وكذلك مراكز للتدريب الحرفيّ والمهنيّ ونشاطات إنتاجيّة. وكانت هذه الجمعيّة ترعى ١٢٠ مدرسة في وسط الخمسينات، وتموّل هذه النشاطات جمعيّات تعاضد وتبرّعات في المدن الكبرى في البلد. وعام ١٩٥٧، تغيّر كلّ شيء، فقد منعت الحكومة المصريّة التعليم في المؤسّسات التي لا توفّر كلّ صفوف التعليم الابتدائيّ. ورأت الجمعيّة نفسها مضطرّة لإقفال ٨٠ من

مدارسها الصغيرة ذات الصفّين، فزالت اليوم عن الوجود في عدّة قرى صغيرة. والصحيح أنّ ٣٨ مدرسة فقط تمكّنت من الصمود فيها بعد. شهدت أواخر الخمسينات وبداية الستّينات هجرة كثيفة من المسيحيّين ذوي الأصول السوريّة واللبنانيّة والفلسطينيّة والإيطاليّة واليونانيّة، الذين كانت طبقاتهم الوسطى تساهم في تمويل الجمعيّة. ورأت الجمعيّة نفسها مرغمة مرّة أخرى الى طلب مساعدة خارجيّة من أجل تأمين استمراريّة عملها. وقد انحسر دور الرهبانيّة اليسوعيّة في الجمعيّة تدريجيًا في العقود الأخيرة. ويترأس الجمعيّة منذ ١٩٦٤ المحامي أمين فهيم. وطوّرت هذه الجمعيّة، منذ مطلع الخمسينات، بالإضافة إلى إدارتها للمدارس التي صمدت، نشاطات متعدّدة في القطاعين الاجتماعيّ والطبّيّ: تدريب الشباب، محو الأميّة، التدريب المهنيّ، التدبير المنزليّ للنساء، وبعض النشاطات الاقتصاديّة الإنتاجيّة المحدثة.

وقد لاحظنا من خلال دراسة ميدانيّة ساهمنا فيها مؤخّرًا عن نشاطات هذه الجمعيّة أنّ هذه النشاطات تشكّل مساهمة ذات شأن في تأمين التعليم الأساسيّ في عشرات القرى والمدن الصعيديّة، وعبرَ ذلك في تأمين شروط أفضل لتنمية حقيقيّة لصعيد مصر.

وهكذا تكون النبتة التي زرعها وسقاها واعتنى بها رهبان يسوعيّون منذ أكثر من قرن في صعيد مصر أصبحت شجرة معطاء تساهم ثمارها في تنمية هذه المنطقة المهمّة من الشقيقة الكبرى.

من معاجم دار المشرق

- الموسوعة في علوم الطبيعة (٤ مجلّدات)، لأدوار غالب ـ طبعة جديدة موسعة
- المنجد في اللغة والأعلام
- منجد الطلاّب
- المنجد الأبجدي
- المنجد الإعدادي
- منجد الصغار
- المنجد في المترادفات والمتجانسات
- المنجد في الحروف وإعرابها
- المنجد في الأمثال والحكم والفرائد اللغويّة
- المنجد فرنسي عربي كبير
- قاموس سرياني عربي

قراءة فلسفيّة في واقعنا المعاصر

الآخر في مرآة الأنا
من لعبة الاستعباد والامتلاك، إلى مفهوم الاعتراف

الأب سليم دكّاش اليسوعي

- ١ -

في أيّام النزاعات، أيّام الحروب السوداء، وكذلك في لعبة الاستعباد على مختلف وجوهها، لا بدّ أن يقفز إلى الواجهة واقع الأنا/الذات في مواجهة الآخر في معناه الإنسانيّ. قد يكون من إيجابيّات الحالات الصعبة، الشديدة القساوة، المدمّرة للبشر والحجر، هو بروز «الغيريّة» في أشكالها المتنوّعة، المجرّدة، الخالصة، المتضاربة، المتناقضة، المتعاكسة. إنّه بروز «الغيريّة» و«الآخر» كمقولة ثابتة حاليّة تسكن العالم، يختبرها الإنسان بذاته، على شيء من التفاوت في الوعي، كواقع مباشر، هنا والآن، ولا كأمر رديف هامشيّ، بل كواجب الوجود. إنّه «الآخر».

- ٢ -

مَنْ هو هذا «الغير»؟ من هو الآخر؟ قد يثير السؤال، في مدنيّتنا، الإحراج والقلق، والأفضل ألاّ يُطرح هذا السؤال على السماع لأنّه سؤال ثقيل، في حين أنّه سؤال صحيح أصيل لا مفرّ منه في قاموس المدنيّات. في خيالي، تتعدّد صُوَر الآخر ووجوهه. من هذه الصُوَر والوجوه اخترتُ الآتي:

الآخر (أعني الإنسان) هو جسمٌ، هو شيءٌ من الأشياء في الكون، لا بدّ أن تُضيفَ إليه استطاعةً للإدراك، شبيهة باستطاعتي للفهم والإدراك. هذا الآخر لا يعنيني من قريب أو من بعيد إلاّ لأنّه حالة مماثلة لحالتي. هو حيوانٌ ناطقٌ كباقي الحيوانات الناطقة، له حقله ولي حقلي، على قدر ما أُعطي لي وأعطي له. إنّه رقم في جملة أرقام وعدد في سلسلة من الأعداد. ولأنّ الآخر هو الشيء (وكلمة شيء هي من أكثر الكلمات عموميّة وإبهامًا في اللغة)، فيصبح من الممكن امتلاكه امتلاك المتاع، كما يمتلك الإنسان الحلال من الأرض والمنزل والأموال والحيوان. وعمليّة الامتلاك، امتلاك الآخر، تقتضي التدجين العاطفيّ والسياسيّ والإيديولوجيّ (على اختلاف أبعاده). ووسائل التدجين أصبحت اليوم متطوّرة مكفولة، والهدف هو ألاّ تبقى مسافة بين الأنا والآخر، وأن يمسي (العمليّة تتمّ فصولها بين صباح ومساء) هذا الآخر موضعًا قريبًا من يدي، أرمي فيه زبالتي وقمامتي ومهملاتي، وأُسقِط عليه وفيه جهلي وخياناتي.

- ٣ -

إلى هذه الصورة تنضمّ صورة أخرى هي لوحة الآخر/العبد في مواجهة الآخر/السيّد. هو الآخر/العبد الذي مُنِعت عنه قدرة الاختيار (المحطّة الأساسيّة في الإرادة)، كما مُنعت عنه الحرّيّة الفعليّة أو الحرّيّة بالفعل والتحديد. فإرادة السيّد هي التي تحدّد مضمون الحاضر والمستقبل وهي التي تقرّر فعلاً وتحديدًا. فالإمكان الذي يتحوّل إلى فعلٍ وتاريخ هو من حقّ السيّد لا المسود، وحقّ التفكير والجدليّة هو حقّ مُصان لذويّ الإرادة المطلقة وأصحاب القبضة المُنزّلة.

- ٤ -

والآخر هو، بين صُوَر المدنيّة الحاضرة، سالب الذات، الأنا، سارقها. هو يبدأ بتغريب الأنا عن ذاتها، أعني أنّه يجزئها جزئين أو أكثر، فتحيا الأنا في حنين مستديم إلى الصميم. هذا الآخر يقتنص فرصة ضعف الذات ووهنها وحاجتها إلى الجديد، فيخطف هذه الذات ليقولبها في قالبه. ومصيبة الذات

هنا أن ضعفها ليس قضيّة عابرة أو أمرًا هامشيًّا سطحيًّا، بل هو ضعف ملازم للصميم عينه. تحاول الذات، أكانت فرديّة أم طبقيّة أو مجتمعيّة، أن تتحرّر من الآخر عندما تنفيه وتتجاهله، إلاّ أنّ ضعف الصميم يرميها ثانيةً في حضن الآخر أو أنّها تحيا في حالة من التشنّج لا يتيح لها الخلق أو الإبداع.

- ٥ -

والآخر هو أيضًا الصديق الحليف، إنّما الحليف ضمن دائرة معيّنة محدودة، هي دائرة الطائفة أو القوم أو العشيرة أو القبيلة. الرابط الذي يشدّ الأنا إلى الآخر في هذه الدائرة هو أوّلاً رابط العصبيّة على مختلف مستوياتها وعناصرها كالدين والإثنية والقوميّة واللغة والخطاب الإيديولوجيّ المنغلق على ذاته والممزوج بكأس العاطفيّة. وهو ثانيًا رابط الخوف على المصير والمستقبل والمنجزات والتاريخ والكيان. وهو ثالثًا رابط العمل الحتميّ من أجل استمراريّة الدائرة كإطار تستطيع فيه الأنا مع حليفها، مع الآخر، أن تبني ذاتها وتحصّنها وتجعلها قادرة على أن تعبّر عن شيء من إمكانيّاتها. فلا خطاب لهذه الأنا إلاّ ضمن هذه الدائرة، أي أنّها بحاجة إلى الآخر البيولوجيّ، لتضمن بقاءها ووجودها وتؤمّن لنفسها الحماية. وهذه الأنا وهذا الآخر وضعا الشريعة اللازمة لاستمراريّة البقاء، لا بل أنّهما حوّلا الكلمة الخلق إلى مجرّد مدوّنة قانونيّة اجتماعيّة لضمان الحماية وتماسك الجماعة البيولوجيّة. وباسم الحماية والتماسك، نشأت الثقافة الملائمة وثبتت الظواهر من دونيّة الطفل والامرأة والانتقام والجريمة المخفّفة وعدم قدرة الفرد على الاستقلاليّة النسبيّة أو ارتقائه إلى مرتبة الشخص. وأمام ضغط الجماعة، ضغط الأنا، يتحوّل الآخرُ الحليفُ إلى عاشق لفردانيّته وإلى رافض على الدوام، إذ هو يعبّر عن رغبته بالحرّيّة في الرفض المطلق، في موقف يلتزم بالسلبيّة. هذا الآخر، في فرديّته وموقفه الذي لا يقبل الاختزال، يضع الحجر الأساسيّ لمشروع نزاع مع الأنا التي ترفض العزلة ولا تقبل بأن يكون الآخر سببًا يؤدّي إلى فرط التماسك وإضعاف طوق الحماية. العلاقة، علاقة الأنا بالآخر في هذا الإطار، تسودها الانفعاليّة العميقة على مستوى الجسد والروح والكلمة والحركة والعاطفة والوجه واليدين...

فهذه الانفعاليّة السائدة هي التي تستطيع، قبل غيرها، أن تعيد الآخر إلى «صوابه»، إلى أن يكون الضامن لاستمرار «الأنا».

- ٦ -

والآخر هو أيضًا العدوّ ذو الأسماء والصفات القبيحة المتعدّدة: هو الشيطان، هو الشيطان الأكبر، هو المستكبر، السرطان المتفشّي الذي لا بدّ من اقتلاعه جذريًّا من الأرض والنفوس، هو القاهر المستقوي، الذي يهدّد سلامة «الأنا» ومصيرها. في هذا الآخر بكلّيّته يتجسّد الشرّ، الذي يؤثّر مادّيًّا ومعنويًّا في الأنا ويذلها ويمنعها من أن تتحقّق وتعبّر عن إمكانيّاتها كافّة. هذا الآخر المهدِّد هو ضرورة وظيفيّة تمكّن الأنا من أن تفسّر واقعها بلسبيّاته مجتمعةً، وتمكّنها أيضًا من أن تعلن على الملأ انتصاراتها، لا بل تتيح لها أن تجيّش ما خفي من القدرات لتنتصر على ذاتها. وهذا الآخر، في بشاعته وبربريّته وتجسيده للشرّ، يدفع الأنا إلى تسطير الملاحم والأساطير وإلى استنطاق الخيال بالمنجزات الرائعة الخارقة. ومن الطبيعيّ أن تصرّح الأنا، في هذا المجال، أنّ الانتصار على هذا الآخر المجسِّد للشرّ هو انتصار الحقّ المطلق بعينه، هو انتصار صاحب العدل الأسمى بسيفه على أعدائه، بحيث إنّ الأنا تصبح وليدة هذا الحقّ وربيبته. هذا الآخر هو الجحيم بعينه، ونظرته إلى الأنا هي نظرة جحيميّة، إذ هو يخطف منها عالمها الحميم الذي كوّنته لها، عالم الأمومة والمياه البدائيّة، عالم تطابق الأنا مع ذاتها، عالم الطبيعة والرحم. والآخر الجحيميّ هذا هو المسؤول عن كلّ سيّئة وتخلّف ومرض، وعليه تقع تبعات التدهور والانحطاط.

- ٧ -

إلاّ أنّ هذا الآخر، على بشاعته، يلعب دور الساحر المُغري الفاتن، فيغوي الأنا ويجذبها إليه جذبًا مغناطيسيًّا بما لديه، في سلّه، من العجائب والغرائب والاختراعات على أنواعها. وما يستهوي الأنا في هذا السلّ هو من باب الإنتاج السريع للاستهلاك الذي يقضي حاجات الأنا ويسكّن الجوع

والعطش ويثير اللذّة الحاضرة العابرة، ويهدّئ كذلك العنف الرابض في القوى الغريزيّة. هذا الآخر الساحر يقف عند عتبة الأنا متملّقًا، يخاطب الميول والنزعات التي لم تقدر الأنا على استملاكها وتطويعها وتعقيلها. وما أكثر هذه الميول والنزعات الدفينة الغامضة اللاواعية التي يعرفها الآخر المعرفة الجيّدة والتي يغذّيها وينمّيها الخطاب الأسطوريّ الفوقيّ وخوف الدجاجة على فراخها. مهمّة هذا الآخر هو أن يجعل الأنا تتلهّى بالقشور وأن يحوّل أنظارها دومًا نحو الأطراف والهوامش والفتات، فتغدو حضارة الأنا هي حضارة الهامش، وتمشي ثقافتها ثقافة عمياء، إذ إنّ الأنا تصبح مقيّدة بالألاعيب السحريّة المثيرة، فتحيا على مستوى الخيال والمخيّلة والأحلام والأبراج، بدل أن تعقل ذاتها وتبحث عن نقاط الارتكاز في صميم مركزها وعمق كيانها. إنّها الأنا التي تلاشت رغبتها في البحث عن حقيقتها. أو قل إنّ رغبتها تحوّلت إلى ما هو دون الغريزة التي يجب إشباعها. الرغبة في الحرّيّة والفرح والديمقراطيّة والسعادة والسلام سقطت في فخّ الأوهام المستوردة. إنّها الأنا التي انخرس لسانها واندثرت كلمتها، أمام لسان الآخر وكلمته، فارتدّت إلى الوراء ارتداد الكلام الأجوف، تُقنع نفسها بأنّ خطابها وقدرتها على الخطابة لم يموتا. إنّها أنا الخطابة، لا أنا الإرادة والفكر والبناء. إنّها الأنا التي لا تعرف إلاّ التقليد طريقًا إلى العصر الذي تعيش فيه، تقليد الآخر وتقليد الأقدمين، وبين التقليد الأوّل والثاني طريق معبّدة واسعة إلى الفشل الأكيد. والآخر، أمام المشهد، يتفرّج، وفي الوقت عينه، يحلّل شخصيّة المريض الذي توقّفت بعض وظائفه عن العمل، ويصف الدواء تلو الدواء، ذي التركيب المتنوّع المتعدّد العناصر، من جهاز الراديو والحنفيّة الذهبيّة والمساعدات الاجتماعيّة والبوارج الحربيّة. إلاّ أنّ هذا كلّه يزيد مرض الأنا مرضًا وسحر الآخر سحرًا ويجعل حضور الطبيب حضورًا حتميًّا ضروريًّا مستديمًا. دخلت الأنا حضارة الاستهلاك من بابها الواسع: إنّها حضارة الآخر التي تستهلكها، التي تجعلها رهينة.

- ٨ -

والآخر هو الذي دخل في لعبة التسامح. محنة هذه الكلمة أنّها خرجت من الدائرة الروحيّة (حيث يكون الكلّ متسامحين ويحيون التسامح كعامل

أساسيّ في الحياة الاجتماعيّة) إلى الدائرة السياسيّة، حيث أصبح التسامح تعبيرًا عن قدرة مَن يمتلك السلطة أن يسمح للآخرين بأن يعيشوا وفق معتقدهم وتفكيرهم. من التسامح، كتعبير عن الاعتراف بواقع الآخر كواقع مختلف بذاته، سقطت «الأنا» في فخ الاصطدام بالآخر كأمر مخيف أو يثير الشبهة، فيتمّ القبول به، ولو مرحليًا، كأمرٍ واقع، وفق شروط معيّنة لها صفة تشريعيّة نظاميّة أكانت فوقيّة أم وضعيّة. المهمّ هو السيطرة على هذا الآخر وإدارة وجوده بوجه من الوجوه حتّى تتكفّل الظروف والسنون بإيجاد حلٍّ لمصيره. كأنّ وجود هذا الآخر هو وجود بالخطأ فيأتي التسامح حلاً مؤقّتًا لمشكلته.

- ٩ -

وورطة الآخر العظمى تكون في التعميم والتذويب. أنا هو أنت ولا نجاة للآخر، كواقع معنويّ أو كأمر واقع، إلاّ في أن يذوب. الأنا، في حالتها اللاواعية، أكانت فرديّة أم جماعيّة، تنزع نزوعًا إلى امتلاك الآخر وتذويبه. إنّه نزوع أعمى، (لا تكسر عماه إلاّ الوصيّة)، إلى تذويب الآخر بوسيلة من الوسائل البشريّة، من اليدين إلى الفم إلى العينين وصولاً إلى الدماغ. إنّه اختزال الأنا/الآخر، الأنا/أنتِ، الأنا/هو في عموميّة الأنا. الأنا الأمّ، السيِّد، الأمّة، العَصَب، القبيلة، الجماعة...

- ١٠ -

واقع الأنا/الآخر (أنت/هو) لا يستقيم وجوده:
في علاقة تهدف إلى الاختزال،
في إضافة تنزع إلى التعميم والتذويب،
في نسبةٍ ترمي إلى الاستعباد أو الاستبعاد،
في صلةٍ تقود إلى التجانُب السلبيّ،

ففي البدء كانت العلاقة. والعلاقة الحقّ تستقيم وجوديًا عندما تخرج الأنا من الهُنا والآن إلى حالة تكون واعية فيها لذاتها، هي تلك النقطة الفصل التي تشعر فيها الأنا الشعور الوجوديّ بأن لا وجود لها لذاتها إلاّ من خلال

اعترافها بوجود الآخر لذاته. وهذا الاعتراف هو فعل رغبة، هو فعل كلمة تبدأ بتعرية الأنا من نزعتها العمياء إلى العيش في حالة الاغتراب عن الآخر ومن نزعتها إلى امتلاكه. فالأنا، على سبيل المثال، لا حرِّيَّة لذاتها ومن أجل ذاتها إلاّ إذا اعترفت بحرِّيَّة الآخر. فالأنا تصبح الحدّ الأوسط الذي به يتحقّق الآخر أنّه موجود لذاته ومن أجل ذاته، والآخر هو كذلك الحدّ الأوسط الذي به تتحقّق الأنا أنّها موجودة لذاتها ومن أجل ذاتها. وهكذا يعترف كلّ واحد منهما أمام الآخر بأنّ الأنا تعترف بالآخر والآخر يعترف بالأنا. فالأنا الناضجة الواعية لذاتها لا وجود لها إلاّ من خلال الآخر الذي يعترف بها. ويمكن في هذا الإطار أن تتبادل الأدوار: فالأنا قد تكون في موقع الآخر، وكذلك قد يكون الآخر في موقع الأنا.

العلاقة هي الشراكة الحقّ في تبادل الاعتراف بأنّ الحياة هي عطاء.

صَدَرَ عن دار المشرق

Bibliotheca Arabica Scholasticorum

مكتبة الفلاسفة العرب

لموريس بويج اليسوعي

- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات،
طبعة ثانية، ٢٢٦ صفحة، ١٩٨٤.

- الفارابي، رسالة في العقل،
طبعة ثانية، ٢٢٦ صفحة، ١٩٨٤

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة،
في أربعة مجلدات، طبعة ثالثة، ٢٣٣٢ ص، ١٩٨٩

- ابن رشد، كتاب تهافت التهافت،
طبعة ثانية، ٦٨٠ صفحة، ١٩٨٧

منهج كتابة التاريخ بين البيزنطيّين والفرس والعرب:

أقصوصة «عروس الغبن»

الأب روبير بندكتي اليسوعيّ

من الحقائق المعروفة في تاريخ الآداب اليونانيّة الوسيطة تأثرها العميق بروائع الأدب اليونانيّ القديم. فقد اجتهد الكتّاب البيزنطيّون وشعراؤهم في احتذاء مثال اليونان القدامى وهم ينظمون الشعر ويكتبون التاريخ ويروون القِصَص؛ كذلك اقتدوا بهم في إتقان اللغة اليونانيّة القديمة في الكتابة الأدبيّة والتأمّل اللاهوتيّ، على الرغم من كون هذه اللغة قد اندثرت عصرئذٍ فسقطت من الاستخدام الحيّ. فقد اصطلح البيزنطيّون أنفسهم على هذا المنحى في الكتابة الأدبيّة بعبارة «الاقتداء بالقدامى» («ἀρχαΐζειν» ، «μίμησις»)[١].

الاقتداء بالقدامى والمؤرّخون البيزنطيّون

لا تُستثنى من ظاهرة الاقتداء بالقدامى الكتابة التأريخيّة فقد تأثر المؤرّخون البيزنطيّون بروائع أسلافهم تأثّرًا واضحًا، لا سيّما باثنين منهم: هما «توكيديديس» و«هيرودوتس» الملقّب بـ «أبي التأريخ». يبيّن أثر الكتابة التأريخيّة اليونانيّة في مؤلّفات التأريخ البيزنطيّ على مستويات عدّة، منها أوّلاً اللغة

(١) في شأن منحى «الاقتداء بالقدامى» في الآداب اليونانيّة المتوسّطة راجع:
Herbert HUNGER: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I. München: H.G.Beck, 1978. 65-74. Coll. «Byzantinisches Handbuch», V 1.

وأسلوب الكتابة، ثمّ التصوّرات والمفاهيم الجغرافيّة والأثنوغرافيّة، وأخيرًا بعض القوالب القصصيّة التي استعارها المؤرّخون البيزنطيّون من الروائع اليونانيّة مستعينين بها في صوغ بعض الأحداث المعاصرة. فعلى مَن يدرس مؤلّفات التأريخ البيزنطيّة أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العلاقة الحميمة بينها وبين نماذجها الكلاسيكيّة لكي يقدّر، من جهة، المعلومات الواردة فيها تقديرًا نقديًّا صحيحًا ويستنبط، من جهة أخرى، من نصّها المعاني والمعطيات التي يحويها استنباطًا رصينًا(١).

يصدق هذا القول على مؤلّفات بريسكس الخطيب(٢) التي تُعدّ من أهمّ المصادر لمعرفة الحياة الاجتماعيّة عند قبائل «الهون» في عصر الملك «أتيلا». لقد تثقّف هذا الموظّف الإمبرطوريّ الكبير بثقافة يونانيّة واسعة وأتقن اللغة الكلاسيكيّة حيث بها حرّر تقاريره الرسميّة وألّف كتبه التاريخيّة. يكتشف قارئ نصوص هذا المؤرّخ إنّه قد اجتهد في الاقتداء بمؤلّف هيرودوتس(٣). إنّ الأدلّة على عمليّة الاقتداء هذه لعديدة. فمن جهة فقد درج على تسمية الأقوام «البربريّة» المعاصرة بأسماء مقتبسة من «تاريخ» هيرودوتس: هكذا أضفى مثلاً على شعب «الهون» - وهم قوم من الأقوام التركيّة القديمة - اسم «الإسكيت

---

(١) Gyula MORAVCSIK: Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Berlin: Vrl. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1958. Bd. I. 167-168.

(٢) أوردت المصادر التاريخيّة اليونانيّة المتوسّطة و/أو البيزنطيّة اسم بريسكس الخطيب بالصيغة التالية:

ΠΡΪΣΚΟΣ 'Ο 'ΡΗΤΩΡ

ويدلّ اللقب «الخطيب» / «'Ο 'ΡΗΤΩΡ»، من جهة، على درجة أكاديميّة ويعني كونه خريجًا من إحدى الجامعات اليونانيّة؛ ويشير، من جهة أخرى، إلى كونه موظّفًا إمبراطوريًّا مرتفع المستوى يتولّى مهمّات ذات أهمّيّة كبيرة، فقد شغل بريسكس فعلاً ولمرّات عدّة منصب مبعوث إمبراطوريّ إلى ملك الهون أتّيلا وغيره من العواهل «البرابرة» المعاصرين، راجع:

Henri LECLERCQ: École. IN: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Tome IV 2. Paris: Letouzey et Ané, 1921. 1762-1782. = E. POTTIER: Educatio. IN: Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. II 1: pp. 485-89. = H. HUNGER: Literatur 65-74. = DU CANGE: Glossarium mediaevae et infimae graecitatis, s.v. ῥήτωρ pp. 1294-1296.

(٣) Wilhelm SCHMIDT - Otto STÄHLIN: Geschichte der griechischen Literatur. II 1. München: H.G.Beck, 1961. pp. 1036-1038. Coll. «Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft», VII 2.2. = Moravcsik: Byzantinoturcica I. 479-488.

الملكيّون» الذي قد استعاره من سلفه الكبير[١]. وقد استعان الخطيب، من جهة أخرى، بالقوالب القصصيّة والأحبوكات الروائيّة المقتبسة من مؤلّف «أبي التأريخ» وهو يعرض الأحداث المعاصرة: هكذا عزا التحرّكات الشعوبيّة الكبرى، التي نشبت إثر وفاة الملك «أتِّلا»، إلى هجوم الجوارح الأسطوريّة المسمّاة « «οἱ δρύπηες »، ذلك استنادًا إلى هيرودوتس الذي علّل ترحال «الإسكيت الملكيّين» بغزو هذه الكائنات العجيبة؛ هكذا يربط أيضًا أسطورة «سيف الله» الهونيّة بالأسطورة الإسكيتية المتعلّقة بـ «سيف آريس» إله الحرب[٢].

من الواضح أنّ منحى «الاقتداء بالقدامى» لا يلبث أن يطرح تساؤلات معيّنة حول قيمة مؤلّفات التأريخ البيزنطيّ عمومًا وكتابات بريسكس الخطيب خصّيصًا. إلاّ أنّه على الباحث أن يفحص عن كلّ نصّ وهو يأخذ بعين الاعتبار مفهوم التأريخ الذي درج عليه الخطيب وزملاؤه من اليونانيّين والبيزنطيّين في كتابة التاريخ. فقد رأى هؤلاء في التأريخ فنًّا أدبيًّا وبحثًا مدقّقًا في الأحداث على حدّ سواء، حيث يكتسي فيه الشكل الأدبيّ الأهمّيّة نفسها التي يكتسيها التدقيق في عرض المعلومات. وعليه نستطيع أن نبيّن صراع وجهتَيْ النظر هذا في مؤلّف الخطيب تمثّلاً بقصّة «عروس الغبن» التي تمثّل خاصّيّة من خواصّ منحاه في كتابة التاريخ.

---

(١) لقد تمّت عمليّة نقل اسم «الإسكيت الملكيّين/ «ΟΙ ΣΚΥΘΑΙ ΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΟΙ» وإضفائه على قبيلة الهون التابعة للملك أتّلا بناءً على كون الشعبين قد قدما من المناطق الواقعة في جنوب روسيا. راجع:

EXCERPTA DE LEGATIONIBUS, ed. C.DE BOOR. Berlin, 1903: 121:27, 122: 13, 125: 7, 141: 15, 150: 15, 577: 26.

هذا وقد درج المؤرّخون البيزنطيّون عمومًا على إضفاء أسماء الشعوب القديمة على معاصريهم من الشعوب «البربريّة».

(٢) راجع: Moravcsik: Byzantinoturcica, I 482-483.

رواية «عروس الغبن» موضوعة أدبية رحّالة

■ تلكم رواية «عروس الغبن» بحسب بريسكس[1]:

وأخيرًا أذن ملك الفرس للمبعوث [البيزنطيّ] كونستانسيوس في السفر إلى بلاده، وقد جعله ـ كما سبق أن قيل ـ ينتظر مدّة طويلة في الرها، فأمره بالمثول بين يديه. لم يكن الملك وقتذاك يمكث في المدن، بل على الحدود الفاصلة بين بلاده وبلاد الهون الكيداريّين. فقد حارب قبيلة الهون لهذا السبب: إنّهم قد رفضوا دفع الجزية التي فرضها عليهم ملوك الفرس والپارثيّين. كان والد ملك الهون الراهن من ذي قبل قد رفض دفع الجزية فخاض الحرب. ثمّ ورثها ابنه كونغخاس مع المُلك واستمرّ فيها وهو يتسبّب للفرس في خسائر جسيمة. وأخيرًا خطر للفرس أن يلجأوا إلى حيلة في سبيل إنهاء الحرب. فقد بعث ملك الفرس فيروز مرسلين إلى خاقان الهون كونغخاس يطلب إليه السلم فيما يقترح له عقد حلف يُختم بزواج شقيقته. ذلك أنّ خاقان الهون ما زال شابًّا ليس له أولاد. وافق خاقان الهون على الاقتراح وتهيّأ للزواج، إلاّ أنّه لم يتزوّج شقيقة فيروز، بل امرأة أخرى زُفّت إليه مجلّوة وكأنّها ابنة ملك. هذه المرأة قد بعثها فيروز إلى الهون لعلّها تعيش سعيدة عيشة عروس ملكيّة إذا ما احتفظت بالحيلة في طيّ الكتمان؛ أمّا إذا فضّت السرّ فيكون مصيرها الموت لأنّ عاهل الكيداريّين لن يتحمّل عار أن نكح أمة عوضًا عن ابنة ملك. هكذا تصالح فيروز مع خاقان الهون. إلاّ أنّ الخُدعة لم يُكتب لها أن تدوم. ذلك أنّ المرأة قد خشيت أن تعاني العار وتموت ميتة العذاب إن اطّلع زوجها على حقيقة نسبها فكشفت عن الخدعة بأسرها. وعليه أثناها كونغخاس على كلمة صدقها هذه فاحتفظ بها زوجة له، إلاّ أنّه تعمّد الانتقام من فيروز على مخادعته. فقد تظاهر أنّه ينوي محاربة جيرانه من القبائل فيحتاج ليس إلى مقاتلين، إذ في إمرته جيش عرمرم، بل إلى قادة وضبّاط أكفاء. فبعث إليه فيروز ثلثمائة من نبلائه. هؤلاء النبلاء قد أعدم كونغخاس بعضهم ونكّل ببعضهم الآخر فردّهم إلى فيروز مشوّهين كي يقولوا له إنّ ذلك هو عقاب

---

(1) CORPUS SCRIPTORUM HISTORIAE BYZANTINAE, ed. B.G.Neibuhr. Bonn: Editiones Weber, 1829. Pars I.: Prisci Rhetoris et Sophistae Excerpta De Legationibus Romanorum ad Gentes, cap. 12: pp. 229-221.

المخادعة. فاندلعت الحرب بينهما عنوة فتعاركا بعنف وشراسة. لذلك استقبل فيروز كونستانسيوس في مدينة غورغان حيث كان وقتذاك يعسكر وضيفه مدّة أيّام ضيافة فاخرة، ثمّ صرفه إلى دياره وهو لا يقطع على نفسه عهدًا»(1).

إنّ إبدال العروس الملكيّة من الأمَة التي زُفّت إلى الملك عوضًا عن الأميرة إنّما هو الموضوعة الرئيسة في هذه الرواية، حيث يعزو بريسكس الخطيب إلى هذه الحيلة سبب الحرب الدائرة بين الفرس والهون. إنّ هذه الموضوعة الأدبيّة لواردة في مؤلّف هيرودوتس. يستهلّ «أبو التاريخ» رواية الحروب الفارسيّة المصريّة وهو يشرح في مقدّمة القسم الثالث من «التاريخ» أسبابها، ومن عداد هذه الأسباب إبدال العروس الملكيّة من امرأة أخرى. ذلك أنّ عَهْموصة ملك مصر قد احتال على كامبوجيا ملك الفرس وهو يزفّ إليه ابنة سلفه المخلوع عوضًا عن ابنته.

■ تلكم رواية هيرودوتس (III ,1):

«وخاض إذًا كامبوجيا بن كورش الحرب ضدّ عهموصة هذا فقاد في حملته، إضافة إلى الشعوب الموالية الأخرى، الهيلينيّين القاطنين في إيونيا وإيوليا. أمّا سبب الحملة فكان كالتالي: بعث كامبوجيا سفيرًا إلى عهموصة يطلب إليه ابنته للزواج. وفعل ذلك منقادًا إلى نصيحة رجل مصري نقم على عهموصة أشدّ نقمة. ذلك أنّ هذا الأخير قد فصله عن امرأته وأولاده إذ اختاره من بين جميع الأطبّاء المصريّين فبعثه إلى خدمة الفرس ملبّيًا طلب كورش الذي كان قد طلب إليه أحسن طبيب عيّن في مصر. ولشدّة نقمته حرّض كامبوجيا على أن يطلب ابنة عهموصة للزواج وهو يقصد أحد الأمرين: إمّا أن يلبّي عهموصة هذا الطلب، الأمر الذي من شأنه أن يغمّه غمًّا شديدًا؛ أو أن يرفضه ممّا يثير العداء بينه وبين كامبوجيا. أمّا عهموصة فقد اضطرب خوفًا من قوّة الفرس وارتبك غير عارف أيعطي ابنته أم يرفضها وذلك لعلمه أنّ كامبوجيا

(1) تندرج أقصوصة «عروس الغبن» في إطار الحروب التي دارت بين قبائل الهون الكيداريّين وملك الفرس فيروز (٤٥٩ - ٤٨٤)؛ وقد انتهت هذه الحروب إلى انتصار فيروز على كوننخاس ورحيل هذا الأخير نحو الشرق. راجع:

Arthur CHRISTENSEN: L'Iran sous les Sassanides. Copenhague: E. Munksgaard, 1944 (2nde éd.), 290-294.

لا يريدها زوجة له، إنّما يبغيها سرّيّة. فلجأ إلى هذه الحيلة. إنّ إحدى بنات الملك الأسبق وَعَحَبْريا لم تزل تعيش: كانت هذه الحسناء الجميلة واسمها نيتيتي آخر عضو بقي قيد الحياة من الأسرة المالكة السابقة. هذه الحسناء قد ألبسها باللباس الفاخر وزيّنها الزينة الذهبيّة فأرسلها إلى بلاد الفرس وكأنّها ابنته. وبعد ذلك بقليل سلّم عليها كامبوجيا يسمّيها باسم أبيها عهموصة. أمّا الحسناء فقد قالت له: «يا أيّها الملك! ألاّ تلاحظ أنّ عهموصة يحتال عليك؟ إنّه قد زيّنني وزفّني إليك مجلوة وكأنّي ابنته. في الحقيقة إنّني ابنة وعحبريا، ذاك الذي كان سيّده، ثمّ تمرّد عليه فقتله بمساعدة المصريّين! «وإثر هذا القول ولهذا السبب اشتاط كامبوجيا غيظًا وخرج على المصريّين.

تلك هي رواية الفرس».

■ كذلك نعثر على الموضوعة الأدبيّة بعينها في مؤلّف البلاذري تاريخ «فتوح البلدان» الذي يروي قصّة زواج خاقان الترك سينجيبو على ابنة ملك الفرس خسرو أنو شروان استنادًا إلى مصادر فارسيّة[1]. تلكم رواية البلاذري[2]:

---

(1) C.H.BECKER - F. ROSENTHAL: Al-Balâdhuri. Encyclopédie de L'Islam, N.E., Tome I 1001-1002.

(2) البلاذري: «كتاب فتوح البلدان»، القاهرة: شركة طبع الكتب العربيّة، ١٩٠١، ص: ٢٠٣ - ٢٠٤ - لقد وردت هذه الرواية مصاغة صياغة تكاد تطابق النصّ الوارد عند البلاذري في حرفيّته في مؤلّف المؤرّخ الفارسيّ الأصل ابن خرداذبه: «كتاب المسالك والممالك»، ص ٢٦٠ - ٢٦١. راجع:

BIBLIOTHECA GEOGRAPHORUM ARABICORUM, Pars VI., pp. 260-261. ED. M.J. DE GOEJE. Leyden: Brill, 1889.

من الواضح أنّ ابن خرداذبة، إذ يستبدل «الترك» المذكورين عند البلاذريّ «بالخزر»، قد خلط بين القومَين التركيّين أسوة بغيره من المؤرّخين العرب والفرس والأرمن والبيزنطيّين. ذلك أنّ هاذين القومَين قد شكّلا، حتّى عام ٦٣٠ م، دولة واحدة حيث احتلّ الخزر المناطق الغربيّة المتاخمة على حدود المملكة الساسانيّة، بينما قطن الترك بالمناطق الشرقيّة، الأمر الذي حدا بالفرس إلى اعتبار جيرانهم الشرقيّين أجمعين خزرًا. وقد استمرّ هذا الخلط بين القومَين في الأدبيّات التأريخيّة اللاحقة. راجع:

Joachim MARQUART: Êrânšahr nach der Geographie des Pseudo-Moses Xorenac'i. Berlin: Weidmann, 1901. pp. 55-58, Note 4. Coll. «Abhandlungen der köni-

«ثمّ إنّ أنو شروان كتب إلى ملك الترك يسأله الموادعة والصلح وأن يكون أمرهما واحدًا وخطب إليه ابنته ليونسه بذلك وأظهر له الرغبة في صهره وبعث إليه بأمة كانت تبنّتها امرأة من نسائه وذكر أنّها ابنته فهدى التركيّ ابنته إليه. ثمّ قدم عليه فالتقيا بالبرشليّة وتنادما أيّامًا وأنس كلّ واحد منهما بصاحبه وأظهر برّه. وأمر أنو شروان جماعة من خاصّته وثقاته ان يبيتوا طرفًا من عسكر التركيّ ويحرقوا فيه ففعلوا فلمّا أصبح شكا ذلك إلى أنو شروان فأنكر أن يكون أمره أو علم أنّ أحدًا من أصحابه فعله. ولّما مضت لذلك ليالٍ أمر أولئك القوم بمعاودة مثل الذي كان منهم ففعلوا فضجّ التركيّ من فعلهم حتّى رفق به أنو شروان واعتذر إليه فسكن. ثمّ إنّ أنو شروان أمر فألقيت النار في ناحية من عسكره لم يكن بها إلاّ أكواخ قد قد اتّخذت من حشيش وعيدان فلمّا أصبح ضجّ أنو شروان إلى التركيّ وقال: «كاد أصحابك يذهبون بعسكري وقد كافأتني بالظنة». فحلف أنّه لم يعلم لشيء ممّا كان سببًا. فقال أنو شروان: «يا أخي جندنا وجندك قد كرهوا صلحنا لانقطاع ما انقطع عنهم من النيل في الغارات والحروب التي كانت تكون بيننا ولا آمن أن يحدثوا أحداثًا يفسد قلوبنا بعد تصافينا وتخالصنا حتّى نعود إلى العداوة بعد الصهر والمودّة والرأي أن تأذن لي في بناء حائط يكون بيني وبينك ونجعل عليه بابًا فلا يدخل إليك من عندنا وإلينا من عندك إلاّ من أردت وأردنا». فأجابه إلى ذلك فانصرف إلى بلاده وأقام أنو شروان لبناء الحائط فبناه. (...) فلمّا فرغ من بنائه علق على المدخل منه أبواب حديد ووكل به مائة فارس يحرسونه بعد أن كان موضعه يحتاج إلى خمسين ألفًا من الجند وجعل عليه دبّابة. فقيل لخاقان بعد ذلك أنّه خدعك وزوجك غير ابنته وتحصن منك فلم يقدر على حيلة».

الجدير بالذكر أنّ هذه الرواية بعينها قد وردت في مؤلّف ابن خرداذبه تاريخ «كتاب المسالك والممالك» مصاغة صياغة تكاد تطابق نصّ البلاذري في حرفيّته، مع هذا الفارق: لقد أبدل ابن خرداذبه خاقان «الخزر» من خاقان «الترك». من الواضح أنّ الروايتين تنحدران من مصدر واحد فتشكّلان قصّة واحدة[10].

---

glichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische = Klasse», N.F., III 2.

يتبيّن من المقارنة بين الموضوعات المكوّنة أنّ الروايات الثلاث مبنيّة في البناء القصصيّ ذاته حيث تتألّف الأحبوكة القصصيّة الأساسيّة من المقوّمات البنائيّة نفسها. فالشكل التالي يسردها سردًا إزائيًّا:

هيرودوتس	بريسكس	البلاذري/ ابن خرداذبة
(١) خرج كامبوجيا على عهموصة؛	قاتل فيروز الهون	أغار خاقان على الفرس
(٢) إذ إنّه طلب إليه ابنته للزواج؛	إذ إنّه طرح على ملك الهون الزواج من شقيقته لقاء السلم؛	إذ إنّ أنو شروان طرح عليه الزواج من ابنته لقاء السلم؛
(٣) أمّا عهموصة فقد زفّ إليه سلفه المخلوع؛	إلاّ أنّه زفّ إليه أمة؛	إلاّ أنّه زفّ إليه أمة؛
(٤) الحسناء تكشف عن الحيلة؛	الأمة تكشف عن الحيلة؛	أخبر خاقان بالخدعة
(٥) نقمة الملك المغبون.	نقمة الملك المغبون.	نقمة خاقان المغبون.

تتمحور الأحبوكة القصصيّة الأساسيّة حول الموضوعات الثلاث التالية: «زفاف امرأة غير ذات نسب شريف عوضًا عن أميرة ملكيّة»، «الملك المغبون» و«ثأر الملك من الغبن». أضف إلى ذلك الوظيفة التعليليّة التي تؤدّيها الرواية في نسخها الثلاث حيث ربط السرد التاريخيّ رواية «عروس الغبن» بالحروب الدائرة بين شعبين. أضيفت إلى هذه الأحبوكة القصصيّة، في الروايتين اليونانيّتين، موضوعة «خيانة العروس». وعليه يسمح السرد الإزائيّ للموضوعات المكوّنة باستنباط البناء القصصيّ لرواية «عروس الغبن»، فنبيّنه في الرسم التالي:

عرض/طلب الزواج من أميرة ملكيّة

↓

حيلة زفاف «عروس الغبن»

↓

نجاح الحيلة

↓

إطّلاع الملك المغبون على الحيلة

↓

نقمة الملك المغبون وخوضه الحرب ضدّ الغابن

يتّضح من السرد الإزائيّ والرسم البيانيّ أمران. من جهة، إنّ الروايتين اليونانيّتين تترابطان برابطة وثقى. فقد تأثّر رواية بريسكس الخطيب برواية أبي التأريخ، وذلك بدليل السمات المشتركة التي تتّسمان بها وهي التالية: (١) تتألّف كلتا الروايتين من اللحظات الموضوعاتيّة نفسها و/أو العناصر البنائيّة وهي، علاوة على ذلك، تترتّب في كلتيهما الترتيب عينه [١]. (٢) تسرد كلتا الروايتين الأحداث طبقًا لتتابعها الزمانيّ، أمّا علاقاتها المنطقيّة بالحادثة الرئيسة ألا وهي الحرب فلا تحظى باهتمام كبير. (٣) تؤدّي كلتا الروايتين وظيفة تعليليّة بيّنة في سياق النصّ التأريخيّ: إنّها تبرز بواسطة صيغ لغويّة صريحة [٢]. (٤) يترتّب

---

(١) لقد تنبّه الباحثون إلى كون روايتَي هيرودوتس وبريسكس الخطيب تترابطان فأجمعوا على اعتبار هذا الأخير قد اقتبس القالب الأدبيّ المتعلّق بـ«عروس الغبن» من سلفه الكلاسيكيّ. راجع:

Theodor NÖLDEKE: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden: Brill, 1897. pp. 168, N. 6. = J. MARQUART: Êrânšahr 58-61. = Ā. CHRISTENSEN, L'Iran 293, N. 1.

(٢) تبيّن الصيغ اللغويّة التي يستعين بها كلّ من هيرودوتس وبريسكس لإدراج رواية «عروس الغبن» في سياق السرد التأريخيّ وتُظهر بوضوح الوظيفة التعليليّة الخاصّة بهذه الرواية، كما أنّها تبرز كونها أقصوصة قائمة بذاتها. وهذه هي الصيغ الواردة في كلّ من النصّين:

على كلّ ذلك أنّ كلتا الروايتَين تتّصفان ببناء قصصيّ مصقول فتبرزان متميّزتَين من متن السرد التأريخيّ. هذا وبناءً على تشابه الروايتَين الواضح ونظرًا إلى كون الخطيب قد درج على الاقتداء بمؤلّف هيرودوتس يمكننا القول بأنّ الروايتَين تترابطان برابطة مباشرة حيث إنّ الخطيب قد اقتبس من سلفه الكلاسيكيّ القالب الأدبيّ فوظّفه في صياغة معلوماته التاريخيّة.

تمثّل النسخة العربيّة بدورها رواية متماسكة ذات بناء قصصيّ متّسق ومصقول. تتمحور الأحبوكة القصصيّة حول شخصيّة الملك خُسرو أنو شروان مبرزة عبقريّته الماكيافلّية في التعامل السياسيّ مع جيرانه من القبائل التركيّة. تتميّز الرواية من سياق السرد التأريخيّ الرتيب بأسلوبها القصصيّ الحيّ (الحوار المباشر بين الشخصيّتَين) وإيراد الأحداث الخارقة (بناء السور العظيمة) وعرض النوادر (أمسيات خسرو أنو شروان وخاقان). إنّ موضوعة «عروس الغبن» تندرج في هذا السياق القصصيّ.

تتيح لنا هذه المعطيات أن نرى في رواية «عروس الغبن» أقصوصة مستقلّة قائمة بذاتها قد أدرجها المؤرّخون الأربعة في سياق سردهم التأريخيّ، سواء أفعلوا ذلك عمدًا وعن وعي (كما هو راجح بالنسبة للخطيب) أم أوردوا الأخبار التي جمعوها وهم لا ينظرون فيها نظرًا نقديًّا. وتشكّل هذه الأقصوصة قالبًا أدبيًّا يستطيع الكتّاب والمؤرّخون الاستعانة به لصياغة موادهم الأدبيّة أو التاريخيّة.

إرتباط الأقصوصة بالتاريخ الفارسيّ

من جهة أخرى، يظهر بوضوح أنّ أقصوصة «عروس الغبن» مرتبطة بالتاريخ الفارسيّ: هكذا يروي هيرودوتس، استنادًا صريحًا إلى «رواية الفرس»، خبرًا من أخبار ملوك بني هاخامانيش؛ أمّا المؤرّخان البيزنطيّ والعربيّ

HERODOTOS III 1(3): «Ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν Ἄμασιν Καμβύσης (...) = ἐστρατεύετο (...), δι' *αἰτίην τοιήνδε*». *PRISKOS* (CORP. SCRIPT. HIST. BYZ., I 219): (...) ἐν τοις μεθορίοις αὐτων [= τῶν Περσῶν] τε Καὶ Οὔννων τῶν Κιδαριτῶν τὰς διατριβὰς ποιούμενος (...) *αἰτίαν* ἔχων, ὡς (...)».

فيروي كلّ منها حادثة من أحداث تاريخ الملوك الساسانيين. تتعلّق إذن أقصوصة «عروس الغبن» بدائرة الثقافة الفارسيّة. وبهذا الصدد تنفعنا بعض المعلومات التاريخيّة التي من شأنها إلقاء الضوء على بعض نواحي الحياة الثقافيّة في إيران القديمة. فأسوة بملوك بني هاخامانيش، دوّن الملوك الساسانيّون أخبار بلادهم في «أخبار الأيّام» الرسميّة وهم يركّزون على أمور البلاط. فقد استقى المؤرّخون العرب القدماء، معلوماتهم عن تاريخ إيران القديمة وحياتها الاجتماعيّة من «أيّام الأخبار» هذه التي قد نُقلت عن اللغة «الفهلويّة» (PEHLVI) إلى اللغة العربيّة عن يد ابن المقفّع؛ فقد عرفها البلاذري وابن خرداذبه. ثمّ عرفت المرحلة الساسانيّة من الثقافة الفارسيّة أدب الأقاصيص التاريخيّة التي استقت مواضيعها من أخبار الملوك؛ ويتعلّق العديد من هذه الأقاصيص بشخصيّة خسرو أنو شروان [١].

إذا نظرنا إلى أقصوصة «عروس الغُبْن» في هذا الإطار التاريخيّ فقد استطعنا أن نقرّر فنقول بأنّها تمثّل موضوعة أدبيّة «رحّالة» ترقى، في آخر التحليل، إلى عصر ملوك بني هاخامانيش. فقد عرفت الثقافة الفارسيّة، في تلك الفترة الموغلة في القديم، أدبًا زاهيًا من الأقاصيص التاريخيّة: إنّ أقصوصة «عروس الغبن» إنّما تنتمي إلى هذا الجنس الأدبي[٢]. أمّا الأقاصيص المتعلّقة بعلاقات الملوك الساسانيّين مع الحكّام الأتراك فقد استقاها مؤرّخو العرب من

(١) لقد أوضح (TH. NÖLDEKE) بتحليل دامغ أنّ أخبار الأيّام هذه كانت المرجع الرئيس والمنبع الذي استقى منه المؤرّخون العرب معلوماتهم لتاريخ الفرس في عصر ما قبل الإسلام، ويرجع الفضل في ذلك إلى ابن المقفّع مترجم أيّام الأخبار هذه. راجع:

Th. NÖLDEKE: Geschichte XIV-XXIII. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 57-64.

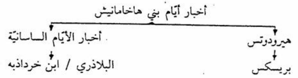
(٢) يذهب البحّاثة المجاري Árpád SZABÓ في كتابه عن «أقاصيص الفرس القدامى» إلى الرأي الذي فحواه أن أقصوصة زوج كمبوجيا من ابنة عمومته المنحولة ترقى إلى أخبار الأيّام التي دوّنها ملوك بني هاخامانيش، ذلك أنّ هيرودوتس نفسه يحيل القارئ إلى «رواية الفرس». راجع:

A. SZABÓ: Óperzsa Novellák. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1948. pp. 115 sqq.

والجدير بالذكر أنّ الجزء الثالث من «تاريخ» هيرودوتس (لا سيّما الفصول ١ ـ ٣٨ منها) يستند إلى أخبار فارسيّة إضافة إلى أخبار مصريّة. راجع:

F. JACOBY: Herodotos. IN: Realenzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Supplementum II (1913) 427 sqq.

أخبار الأيام الفارسيّة. وعليه نستطيع أن نبيّن «رحّالة» أقصوصة «عروس الغبن» في الرسم التالي:



هذا وقد توحي هذه النتائج التحليليّة للوهلة الأولى بأنّ بريسكس الخطيب يحكي أقصوصة خياليّة وهو يقدّمها عمدًا بمثابة حقيقة تاريخيّة. وقد ينحو هذا المنحى في كتابة التاريخ طالبًا، من جهة، الجمال الأدبيّ بواسطة الكلام البديع وساعيًا، من جهة أخرى، إلى استعراض ثقافته الكلاسيكيّة عن طريق ترصيع النصّ التأريخيّ الجافّ والرتيب بمقتبسات من مؤلّف أبي التأريخ. إلاّ أنّ المعطيات التاريخيّة والأدبيّة تدلّ على أنّ فرضيّة التزوير المتعمّد للتاريخ خالية من الأساس المتين (١). ثمّة سلسلتان من المعطيات.

الاستناد إلى خلفيّة تاريخيّة

تتعلّق السلسلة الأولى من المعطيات بالخلفيّة التاريخيّة لرواية بريسكس. فالنسخة العربيّة لأقصوصة «عروس الغبن» تحتوي على نواة تاريخيّة يقينة، فقد درج الملوك الساسانيّون على عقد الزيجات السياسيّة مع جيرانهم الشرقيّين من الترك والخزر. هكذا يُخبر مثلاً المؤرّخ الأرمنيّ موسى كالنكتواجي، بناءً على التقارير الدبلوماسيّة الفارسيّة، عن عقود الزواج بين الأسرتين المالكتين الساسانيّة والخزريّة في عصر الملك خسرو أنو شروان (٢). تندرج رواية

---

(١) لقد تباينت آراء الباحثين فيما يتعلّق بقيمة الأخبار التاريخيّة التي وردت في رواية بريسكس. فقد أضفى عليها (J. MARQUART) طابع حقيقة تاريخيّة، في حين أنّ (A. CHRISTENSEN) أنكر عليها أيّة قيمة تاريخيّة. راجع:
J. MARQUART: Ērānšahr 58. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 168.

Moses KALANKATVC'I: Geschichte von Albanien, I 12.
Ed. Schahnazarean. = NÖLDEKE: Geschichte 167.

البلاذري وابن خرداذبة في هذا الإطار التاريخيّ: فبناءً على مراجع تاريخيّة مستقلّة يمكن اعتبار زواج ابنة خسرو أنو شروان من خاقان الترك أو الخزر حقيقة تاريخيّة ترقى إلى عام ٥١٠ [1]. كذلك تستند أقصوصة «عروس الغبن» إلى هذه الخلفيّة التاريخيّة. يمكننا أن نتصوّر عمليّة تكوين هذه الأقصوصة بالطريقة التالية: لقد صيغت المعلومات التاريخيّة المتعلّقة بالزيجات السياسيّة، في الآداب القصصيّة الفارسيّة، بواسطة القالب القصصيّ المأثور، حيث أولج في الأدوار القصصيّة الثابتة فاعلون تاريخيّون حقيقيّون. ثمّ انتقلت الأقصوصة الجاهزة من الآداب الفارسيّة إلى الأدب التأريخيّ العربيّ. هذا وتندرج رواية بريسكس الخطيب بدورها في هذا الإطار التاريخيّ: إطار تاريخ العلاقات بين المملكة الساسانيّة وجيرانها الشرقيّين: إنّ الفاعلين قد تغيّروا، أمّا نماذج العلاقات والقوالب الأدبيّة فقد بقيت ثابتة.

تتناول السلسلة الثانية من المعطيات منهج الخطيب في كتابة التاريخ. يبدو واضحًا أنّه قد انتهج هذا النهج القصصيّ بعينه وهو يصوغ رواية زواج كنغخاس من الأميرة المنحولة. على الرغم من أنّ أقصوصة «عروس الغبن» في صياغتها الأدبيّة وبكلّ حذافيرها لا تخبر بحقائق تاريخيّة، إلاّ أنّ الخطيب لبعيد عن التزوير المتعمّد للتاريخ عن طريق إبدال حكاية خياليّة من الوقائع التاريخيّة: إنّ منحاه في كتابة التاريخ بصورة عامّة إنّما يناقض مثل هذه الفرضيّة [2]. وعليه تتوسّط حقيقة منهجه في كتابة التاريخ طرفَيْ النقيض هذين حيث إنّه قد استعان بالقالب القصصيّ المأثور في سرد الوقائع التاريخيّة، والدليل على ذلك أنّ عنصريّن من العناصر المكوّنة لبناء أقصوصة «عروس الغبن» يمثّلان حادثَين قد تأكّدت حقيقتهما التاريخيّة:

■ يتمثّل أوّلهما في الحرب الدائرة بين ملك الفرس فيروز وخاقان الهون

---

(١) إضافة إلى المعلومات الواردة في مؤلّف المؤرّخ الأرمنيّ موس كالنكتواجي، وردت أخبار هذا الزواج في مراجع عربيّة وفارسيّة أخرى. راجع:

NÖLDEKE: Geschichte 168. N. 6. = H. H. SCHAEDER: Iranica. IN: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, (1934), pp. 41 sqq. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 380. N. 2.

G. MORAVCSIK: Byzantionturcica I 482.

الكيداريّين كونغخاس. يـورد المؤرّخ السريـانيّ يـوشـع العـاموديّ أخبار الحرب التي خاضها فيروز ضد قبيلة الكيداريّين عام ٤٦٥ م، وهو ينبئ بأنّ هذا الملك قد توجّه عام ٤٦٦ م إلى الإمبراطور البيزنطيّ يستعينه ضدّ «الهون الذين يسمّون كوشانايا»؛ فقد هزم الجيش الفارسيّ، في هذا العام عينه، هؤلاء الهون «كوشانايا» وأباد جيشهم في معركة ضارية، الأمر الذي اضطرّهم إلى الرحيل نحو الشرق (١). كذلك يسرد بريسكس أخبار الحروب الدائرة بين الفرس والكيداريّين عام ٤٦٦ م (٢). إنّ المعطيات الواردة عند كلا المؤرّخين تتوافق لا بل تتطابق، الأمر الذي يدلّ على كون الخطيب مطّلعًا على أحوال المملكة الفارسيّة. أضف إلى ذينك المؤرّخين المصادر الأخرى التي تنبئ بالحروب الدائرة بين الفرس وقبائل الهون في الفترة السابقة على عهد الملك فيروز (٣). وعليه من المرجح أنّ مهمّة السفير البيزنطيّ كرنستانسيوس قد تعلقت بهذه الأحداث.

■ أمّا العنصر القصصيّ الثاني الذي ثبت حقيقتها التاريخيّة فيتمثّل في الزيجة السياسيّة بين الأسرتين المالكتَين الساسانيّة والكيداريّة في عهد فيروز. على الرغم من كون بريسكس ينفرد بإنباء خبر هذه الزيجة، إلاّ أنّ هذا الخبر لا يخلو من الحقيقة التاريخيّة. من جهة كانت الزيجات السياسيّة بين الفرس وقبائل الهون أمرًا معتادًا عبر العصر الساسانيّ؛ من جهة أخرى قد سردت بعض المصادر التاريخيّة خبر زواج إحدى بنات الملك فيروز من ملك «الهون البيض» (٤). هكذا يمكننا أن نعتبر العنصر البنائيّ الثاني في

(١) JOSUA STYLITES, 9-10, Ed. Wrigth, Cambridge 1882, pp. 7-8.

في مؤلّفات المؤرّخين السريان والفرس والأرمن، أُلقي على هذه القبيلة الهونيّة اسم «كوشان»؛ وهذه القبيلة الهونيّة بعينها سُمّيت في المؤلّفات العربيّة باسم «هياطلة»؛ أمّا بريسكس فقد سمّى هذه القبيلة باسم «KIΔÁPITAI». راجع:

NÖLDEKE: Geschichte 115. N. 2.

والجدير بالذكر أن بريسكس لا ينحو منحى متماسكًا وثابتًا في استخدام أسماء الشعوب حيث إنّه يلقي مثلاً على نفس القبيلة تارة اسم «الهون» (EXCERP. DE LEG. 153,30; 154, 4.6.16.) وطورًا اسم «الكيداريّين» (EXCERP. DE LEG. 154, 2-3;590, 27)

(٢) EXCERPTA DE LEGATIONIBUS, Fragm. 19; 22.

(٣) *MARQUART: Êrânšahr 55-58.*

(٤) NÖLDEKE: Geschichte 130-132.

بناء أقصوصة «عروس الغبن» حادثًا تاريخيًّا. أمّا إن غيّر الخطيب القالب القصصيّ المأثور مبدلاً من ابنة الملك الفارسيّ شقيقته فليس ذلك سوى إشارة إلى حيثيّة من حيثيّات مجرى التاريخ.

مرحلتان في عمليّة التشكّل الأدبيّ

لقد اتّضح ممّا سبق أنّ رواية زواج كونغخاس من الأميرة الفارسيّة تحوي نواة تاريخيّة مؤكّدة على الرغم ممّا تتّصف به من صفات الأقصوصة الأدبيّة. واستنادًا إلى هذه الحقيقة نستطيع أن نبيّن ميزة من ميزات المنهج الذي انتهجه بريسكس الخطيب في كتابة التاريخ ونحن نلقي الضوء على عمليّة تشكّل أقصوصة «عروس الغبن». لقد تمّت عمليّة التشكّل الأدبيّة هذه على مرحلتين. من المرجح، من جهة، أنّ الحادثتين اللّتين توسّسان أحبوكة الأقصوصة لا ترابطان في الواقع التاريخيّ: إنّ المؤرّخ السريانيّ يوشع العاموديّ يخبر بالحرب الفارسيّة الكيداريّة بمعزل عن الزواج بين الأسرتين المالكتين؛ أمّا هذا الزواج فيذكره في سياق آخر. وعليه تعود عمليّة القرن بين الحادثتين التاريخيّتين في سياق روائيّ موحّد إلى نشاط بريسكس الأدبيّ: هو الذي أقرن بين الزواج والحرب فنسّقهما في أحبوكة قصصيّة متماسكة مؤسّسًا الأقصوصة على هذا المحور. وقد اقتدى الخطيب في عمليّة التأليف هذه بالأقصوصة الهيرودوتسيّة التي بدورها تقرن بين عنصريّ الزواج والحرب فتنسّقهما في أحبوكة قصصيّة متّسعة. إنّ الكاتب البيزنطيّ قد اقتبس من سلفه الكلاسيكيّ هذا القالب الأدبيّ مستعينًا به في ترتيب معلوماته وتنسيقها في سياق روائيّ متماسك. تلك هي المرحلة الأولى في عمليّة تشكّل الأقصوصة.

إلاّ أنّ الأحبوكة القصصيّة لمّا تكتمل: إنّ عمليّة القرن بين الحادثتين لا تزال تفتقر إلى التبرير والاستساغة حيث تحتاج الحرب بين هؤلاء «البرابرة»، في منظور المؤرّخ البيزنطيّ المتثقّف بالفلسفة اليونانيّة، إلى العلّة (αἰτία). ولذلك أضاف عنصر «عروس الغبن» تعليلاً منه للحرب الفارسيّة الكيداريّة: هكذا غدت أقصوصة «عروس الغبن» رواية تعليليّة. تلك هي المرحلة الثانية في عمليّة تشكّل الأقصوصة.

إنتهى هذا المنهج في كتابة التاريخ إلى تأليف أقصوصة متماسكة مصقولة البناء. وعلى الرغم من كونها لا تتطابق مع الوقائع التاريخيّة المعروفة بكلّ حذافيرها، إلاّ أنّها تعرض صورة عن مجرى الأحداث تبقى في إطار الاحتمال التاريخيّ، وذلك لاعتبارَيْن. من جهة تحوي الأقصوصة نواة من الحقائق التاريخيّة المؤكّدة التي تشكّل بناءها الروائيّ. من جهة أخرى تتمّ عمليّة الإنشاء القصصيّة عن طريق التصرّف في المعطيات التاريخيّة اليقينة وذلك في منظور التعليل المنطقيّ: تهدف هذه العمليّة إلى إدخال التماسك في سلسلة من المعلومات غير كاملة. يترتّب على كلّ ذلك أنّ الأقصوصة التاريخيّة المتولّدة عن هذا المنهج لا تخرج عن إطار الخلفيّات التاريخيّة التي كانت تشكّل المجتمع الفارسيّ في عصر الملوك الساسانيّين.

لماذا لجأ بريسكس الخطيب إلى هذا المنهج؟ تقدّر لنا المعطيات التحليليّة بالاستدلال على الاعتبارات التي حفزته إلى ذلك. لقد سعى الكاتب المؤرّخ إلى تأليف رواية متماسكة تسرد سلسلة من الأحداث متناسقة: حدا به هذا السعي إلى سدّ الثغرات في المعلومات المتوفّرة لديه بغية إيجاد الحلقات المفقودة في سلسلة المعطيات. وعليه فقد قام بعمليّة الإنشاء القصصيّة وهو يقتبس المعطيات الناقصة، لا سيّما «علّة الحرب»، من مصادر تنسجم منطقيًّا مع الإطار التاريخيّ العامّ وتتّسم بصفة الاحتمال. ليس هذا المنحى مدعاة إلى الاستغراب فإنّ السعي إلى تأليف رواية متماسكة المنطق ومتكاملة في بنائها القصصيّ إنّما هو خاصّة من خواصّ الفنّ القصصيّ عمومًا وكتابة التاريخ خصّيصًا. ذلك أنّ القاصّ، سواء أكان مؤرّخًا أم فنّانًا روائيًّا، يصبو إلى الوضوح والتماسك في السرد الروائيّ وبالتالي يسعى إلى تمام استعراض الأحداث. في سبيل الوصول إلى هذا الهدف، يجتهد المؤرّخ في استقصاء المعطيات والحقائق التاريخيّة وهو يبحث بحثًا منهجيًّا عن العلاقات السببيّة والخلفيّات الفاعلة في مجرى التاريخ. وإذا عثر على حلقات مفقودة في المعلومات فسيحاول استكمالها بالتخمين الافتراضي في إطار الاحتمال التاريخيّ وهو يحتكم إلى تماسك كلّيّة المعلومات المتعلّقة بموضوع بحثه. وغنيّ عن الذكر أنّ الصدق العلميّ يقتضي التصريح بوقوع هذه العمليّة. أمّا فنّان الرواية فيتصرّف في المعلومات التاريخيّة منقادًا إلى

مشروعه الروائيّ ضمن حدود المصداقيّة الفنيّة [١]. إنّ التاريخ وفنّ الرواية يمثّلان منحيين مختلفين في التمفصل بين التاريخ بصفته مسارًا واقعيًّا موضوعيًّا والكتابة من حيث إنشاؤها نقل التاريخ خطابًا متسقًا. فينتهج خطاب التأريخ إعادة إنشاء المسار الموضوعيّ للواقع الاجتماعيّ، بينما يعرض الخطاب الروائيّ هذا المسار الموضوعيّ بعينه في شكل مشهد، لا بل يُخرجه إخراجًا مسرحيًّا. فينقاد كلّ من المنحيين إلى منطقه الخاصّ.

من المعروف أنّ الأدب اليونانيّ الكلاسيكيّ والبيزنطيّ يتّصف فيما يتّصف بالتباس خطاب التأريخ والخطاب الروائيّ بعضهما ببعض. فكثيرًا ما نحا المؤرّخون الإغريق والبيزنطيّون منحى الرواية في عرضهم للحقائق التاريخيّة. هكذا استعان أبو التأريخ بأقاصيص ونوادر تاريخيّة سعيًا إلى استكمال معلوماته الناقصة: إنّ هذا الأسلوب الروائيّ يشهد لما هو عليه من الموهبة في فنّ القصّة [٢]. كذلك جمع بريسكس الخطيب في بعض مقاطع مؤلّفه بين الاستقصاء المنهجيّ للوقائع التاريخيّة وفنّ الرواية. إنّنا نصطلح على هذا المنحى في كتابة التاريخ بمصطلح «الأقصوصة التأريخيّة». يقوم هذا المنحى على عمليّة تنسيق فنيّة. إنّ المؤرّخ يجمع أحداثًا تاريخيّة مستقلّة بعضها عن بعض ويقرنها بعضها ببعض منشئًا بينها علاقات فنيّة ضمن حدود المعقولية التاريخيّة: هكذا تشكّل مشهد روائيّ متّسق ومتكامل يوافق المسار التاريخيّ الموضوعيّ ويتجاوز عنه في آن واحد. فتندرج الأقصوصة التأريخيّة في إطار التاريخ الواقعيّ، إلاّ أنّها تخرج عن التأريخ العلميّ بالمعنى الاصطلاحيّ الحديث للتأريخ: إنّ منحى الأقصوصة التأريخيّة يتخطّى الخطاب التأريخيّ إلى فنّ الرواية. أسوة بسلفه الإغريقيّ العظيم اعتبر بريسكس الخطيب كتابة التاريخ ليس نشاطًا علميًّا فحسب، بل نشاطًا فنيًّا أيضًا. لقد أثّرت هذه النظرة إلى كتابة التاريخ في طريقة تعامله مع الحقائق: على الباحث الحديث أن يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار.

---

(١) H. KEITER - T. KELLEN: Der Roman. Geschichte, Theorie und Technik des Romans und der erzählenden Dichtkunst. Essen - Ruhr 1958. pp. 384 sqq.

(٢) W. SCHMIDT - O. STÄHLIN: Geschichte der griechischen Literatur, I. 1. München 1934. pp. 640 sqq.

من منشورات دار المشرق الأدبيّة

- النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ، للأب فيكتور شلحت اليسوعيّ، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
- رسائل متبادلة بين إبراهيم اليازجي وقسطاكي الحمصي، حقّقها الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، ١٩٨٦
- بلوغ الأرب في علم الأدب، لجرمانوس فرحات، حقّقته إنعام فوّال، ١٩٩١
- كليلة ودمنة، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة ١٣، ١٩٩٠
- النقد المسرحي عند اليونان، للدكتور عطيّة تامر
- الزمان ذلك النحّات، ليوحنّا قمير، ١٩٨٨
- أفياء، ليوحنّا قمير، ١٩٨٥
- لو تكمّلين الغناء، لسليم نكد، ١٩٨٦
- الخطيئة البيضاء، لميخائيل معوّض، الطبعة الخامسة، ١٩٩٠

- *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam»*, par Camille Hechaïmé, S.J.

نحو قراءة ثانية للفكر العربيّ الوسيط

الدكتور جيرار جهامي

بات كلّ باحث في بنية الفكر العربيّ الوسيط يواجه مشكلةً فكريّة - تاريخيّة تتلخّص في إبراز هويّة النظرة إلى التراث، والتفتيش عن مدى حيويّته، حاليّته أو فاعليّته حديثًا. فهل إحياء النصوص الفكريّة الوسيطيّة، وإعادة قراءتها في ضوء منهجيّات إنسانيّة ولغويّة جديدة، عمليّة قابلة للتجاوب مع أنماط فكرنا المعاصر؟ وهل غائيّتها التحديثيّة تُشبع بعضًا من طموحاتنا الفكريّة؟ أو تسهم إلى حدّ ما في تطوير العقليّة العربيّة؟

من البديهيّ القول إنّ ما يدفعنا، إلى جانب غيرنا من الباحثين في هذا المضمار، إلى إعادة سبر هذا الخطّ التراثيّ، مسلّمات تاريخيّة وفلسفيّة في آن، فضلاً عن كون هذا التراث يشكّل حلقة أساسيّة رابطة بين عَهدَي الفكر القديم والحديث. ذلك ضمن إطار تواصليّة التاريخ الفكريّ للمذاهب والمدارس والمبادئ الفلسفيّة العامّة.

لقد تبيّن لمؤرّخي الحركات الفكريّة أنّ تأريخها يبقى ذا وجهين: الأوّل يعكس ماضي نظريّات ورؤى تجاوزتها العلوم والتطوّرات: والثاني يظلّ بمضامينه ومعاييره ممتدًّا في الحاضر ليفرض نفسه على كلّ زمن وحين. آنذاك

تكمن عمليّة التأريخ الحقيقيّ في التمعّن في معاني ومرامي الماضي لجني العِبَر منه، سيّما في نواحيها المنهجيّة، لاستعمالها حيث وحين تدعو الحاجة.

إنّ الفكر الفلسفيّ الحقّ، بتجاوزه حدود المكان والزمان، يظلّ إذًا حيًّا بمضامينه ومقولاته، بمراميه وأبعاده، في وجدان الناس ووعيهم. حضوره المستمرّ يصبح أكثر زخمًا إذا ما عاش هؤلاء مشاكله في حاضرهم، وعانوا من إفرازاتها الثقافيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة، أو السياسيّة... آنذاك يشعرون بضرورة إحيائها، تجديدها أو تطويرها، فيسبغونها بمعانٍ متجدّدة تتآلف وواقعهم المتطوّر.

أمّا العودة إلى منابع اللغة، ومن خلال النصوص الفكريّة الأولى ومعاجمها بالذات، فهذا أمر نخاله من بديهيّات تحقيق فلسفيّ حديث. إنّه يفترض إعادة النظر في الألفاظ المستعملة قديمًا، سيّما في عمليّتي الترجمة والتعريب، أو في تقعيد مصطلح فلسفيّ حديث. فالمشكلة اللغويّة في الفلسفة العربيّة فرضت نفسها مشكلةً فلسفيّة فريدة، ذلك منذ عصر الكنديّ وحتّى أيّام ابن تيميّة وابن خلدون. ونحن أحوج ما نكون اليوم إلى الاستفادة من تجارب هؤلاء، إذ نواجه المشكلة عينها، وعلى نطاق أوسع. فالفلسفات التي تنهال علينا منذ عصر النهضة ناطقة بأكثر من لغة، ومعبّرة عن أكثر من حضارة. لذا فنحن في صدد التفتيش عن أفضل السبل للتعبير الفلسفيّ عربيًّا، وهذا هدف لن نحقّقه سوى من خلال عمليّة تطوير المصطلح الفلسفيّ العربيّ الوسيط.

أن نُعيد قراءة التراث، وفي ضوء واقعنا المميَّز بالذات، لهي مسألة ما زالت مغمورة إلى حدّ بعيد. فالصراع القائم اليوم، وفي هذا الشرق العربيّ، بين البعدين الأسطوريّ - الخياليّ والعقلانيّ - الواقعيّ. والتنافس الحاصل في الفكر العربيّ بين الأصالة والحداثة في لغتيهما، معطيات وإشكالات تدفعنا إلى تحديد أطر متطوّرة لحلّها وإلى وضع أسس فكريّة ثابتة تُسهم في إعادة إحياء التراث وتحديثه. فغائيّة القراءة الثانية منهجيّة أكثر منها تحليليّة، لتراث فكريّ وضعت وستوضع حوله مصنّفات تفصيليّة عدّة.

أيّة منهجيّة فضلى نتبعها في عمليّتي الإحياء والتحديث هاتين؟ وما السبل

الكفيلة بتجاوز العقبات التي حالت دون تطوير هذا الفكر العربيّ الوسيط فأعاقت مسيرة بعض المجتمعات العربيّة وحوّلت التراث إلى أنماط فكريّة جامدة؟

ليس الغرض من طرح لفظة «إحياء» التراث هنا إعادة نفخ الحياة في فكر زائل أو متهافت. كذلك لا يقتضي الأمر إعادة الاعتبار إلى نظريّات فلسفيّة تجاوزتها العلوم العصريّة وتطوّر العقل. بل المقصود بهذه العمليّة إحياء النصوص الفكريّة بالذات، وإعادة تحقيقها أو قراءتها في ضوء المنهجيّات العلميّة ـ اللغويّة أو الإنسانيّة ـ الاجتماعيّة. تبرز الحاجة إذًا إلى النظر إليها بعقليّة منفتحة، وشموليّة جامعة لمعانيها ومصطلحاتها، ضمن إطار علائقها الفكريّة ـ الدينيّة واللغويّة ـ الساميّة.

بعد أن تكتمل الحلقة التحليليّة الأولى، علينا أن ننتقل إلى مرحلة التأويل معلّلين ناقدين، أي إلى «تحديث» التراث. لكن غائيّة العمل تتمّ، لا على أساس إسقاط الحاضر على الماضي، أو إحياء هذا الماضي تبعًا لمقولات الحاضر، بل بواسطة تحديد خيوط التواصل القائم بين المنظومات التراثيّة الفكريّة وتلك التي ما زلنا نطرحها اليوم أو نتعاطف معها فكريًّا ولغويًّا، حياتيًّا وحضاريًّا. فالخطاب الفكريّ يظلّ وسيلةً يستخدمها الإنسان والمجتمع، خاصّةً إذا أتى مزيجًا من مشاكل مُعاشة ومُتداولة، وطروحات شاملة وعمليّة.

من خلال هذا المنظار المزدوج، تبدو عمليّتا الإحياء والتحديث متكاملتين هادفتين وضع التراث ضمن الحركة الفكريّة الجدليّة القائمة على التواصل بين الماضي والحاضر. بمعنى أنّنا نتمثّل فكر الماضي بحدّ ذاته لنستخلص منه ما قد يصلح مستقبلاً، فنُهمل ما قد يُغذي محفوظات التاريخ الفكريّ، ونطوّر ما نلمس فيه من عناصر تؤمّن استمراريّته حيًّا.

إنّ أيّة قراءة مماثلة لرسالة أو لخطاب فلسفيّ، تفترض منّا إتباع قواعد المنهج التحليليّ والنقد الموضوعيّ المجرّد. هذا الانفتاح يفترض منّا تجنّب كلّ نهج أحدي الجانب، وكلّ خطّ مرتهن لعقيدة تعصبيّة، أكانت نظرتها أصوليّة أو عدائيّة. فكم من مستشرق أو مستعرب أدّى منحاه التأويليّ إلى تشويه معالم هذا الفكر حين ألبسه مضامين، أو اتّخذ منه مواقف، لا تتوافق وطبيعته، ولا

تناسب عبقريّته! وكم من حكم مُسبق انطلق منه أصحابه تبعًا لتقليد جامد، أو اندفاع أصوليّ لامتناهيّ الحدود، نفّذ الباحثين وجعلهم يُقلعون عن أدراجه بين دراساتهم.

لا بدّ لنا هنا، وفي خطّ دراستنا المنهجيّة هذه، من إيراد بحثَين لما في الحقل التحليليّ ـ النقديّ لمنهجيّة القراءات السلفيّة للتراث، وقد وجدنا فيهما طروحاتنا عينها في هذا المضمار. عنينا بهما كتاب «نحن والتراث» لمحمّد عابد الجابريّ[١]، وكتاب «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ» لمحمّد أركون[٢].

في الأوّل يطرح الجابريّ غائيّة القراءة المعاصرة للتراث، حيث يحدّد معنيَيها: الأوّل تحرص فيه «على جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكاليّة والمحتوى المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ»[٣]. والثاني تحاول فيه «أن تجعل المقروء معاصرًا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقوليّة»[٤]. والهدف يبقى مزدوجًا أيضًا حيث يتمّ الإبقاء على طابع التراث الذاتيّ، وكذلك على وصله بالحاضر. عمليّة الفصل والوصل هذه حدت به إلى تبيان أخطاء وعوائق القراءات السلفيّة للتراث. فقد رفعت السلفيّة الدينيّة، كما يسمّيها، «شعار الأصالة والتمسّك بالجذور والحفاظ على الهويّة... على أنّها الإسلام ذاته: الإسلام الحقيقيّ لا إسلام المسلمين المعاصرين»[٥]. بذلك أصبح المستقبل يُقرأ وفقًا لمعطيات الماضي، فأضحت هذه القراءة «لا تاريخيّة»، أي أنّها فهم أحدي الجانب له، «فهم تراثيّ للتراث».

يتساءل الجابريّ هنا: كيف نتعامل مع تراثنا؟ فيرسم ما يجب أن يُحترز منه في باب النقد العلميّ للعقل العربيّ منهجًا ورؤيةً. فآفة المنهج أنّه يفتقد إلى الموضوعيّة، وآفة الرؤية تتعيّن في غياب النظرة التاريخيّة عن مثل هذه القراءات

(١) نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ ـ محمّد عابد الجابريّ، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.

(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، وُضع الكتاب أصلاً بالفرنسيّة تحت عنوان: *Pour une critique de la raison islamique*.

(٣) نحن والتراث، محمّد عابد الجابريّ، ص ١١

(٤) م. س. ص ١٢

(٥) م. س. ص ١٣

والتأويلات والأحكام. وهذا ما أدّى إلى تذويب الذات في الموضوع، وقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الحضارة القديمة). هذه العثرات دفعته إلى تحديد خطوات منهجيّة ضروريّة من أجل قراءة أكثر موضوعيّة وانفتاحًا على الذات. يذكر منها: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثيّ للتراث[1]، وفصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعيّة[2]، ووصل القارئ بالمقروء... مشكلة الاستمراريّة[3]. فمتى فصلنا الموضوع التراثيّ عن الذات الباحثة، وحرّرنا هذه الذات من هيمنة النصّ، أمّنا الاستمراريّة بين الماضي والمستقبل، وجعلنا المقروء لنفسه معاصرًا لقارئه...

هذا المنهج المطلوب في إعادة قراءتنا للتراث يستمدّ توجّهه من رؤية تؤطّره وتحدّد له آفاقه وأبعاده. وهو يلخّصها بثلاثة عناصر: الأوّل وحدة الفكر والإشكاليّة التي تتحقّق على صعيدَيْ الحقبة التاريخيّة وفكر المفكّرين[4]. والثاني تاريخيّة الفكر أي ربطه بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ الذي أنتجه[5]. والثالث الانطلاق من الفلسفة الاسلاميّة وجعلها قراءات لفلسفة أخرى، وبالتالي عدم الخلط فيها بين المحتوى المعرفيّ والمضامين الإيديولوجيّة[6].

إبتغى الجابريّ إعادة وضع الفكر العربيّ في إطاره التاريخيّ - الإيديولوجيّ، وضبط أطر العلاقة بينه وبين الفكر اليونانيّ. لذا وجب تصحيح مسار بعض المستشرقين الذين نفوا كلّ عبقرية وُجدت عند العرب. أمّا ما تبقّى من تراثنا فهو قادر على أن يعيش معنا عصرنا. فتراثنا نستعيده بوعينا، ولذا نتّصل به مجدّدًا عبر الأزمنة، ونعيد قراءته باستمرار.

في الثاني يطرح أركون، وفي مقدّمة الكتاب، كيفيّة درس الفكر الإسلاميّ. فيطالب مؤرّخي الفكر ودارسي التراث الالتزام بمبادئ المعرفة

---

(١) م. س. ص ١٩

(٢) م. س. ص ٢١

(٣) م. س. ص ٢٥

(٤) نحن والتراث، الجابريّ، ص ٢٧

(٥) م. س. ص ٢٩

(٦) م. س. ص ٣٠ - ٣٢

العلميّة ـ الموضوعيّة، والخروج عن حلقة الذات المنغلقة على تقاليد وعلوم موروثة. إنّهم مدعوون إلى تجاوز الصراع بين النزعة الأسطوريّة ـ الخياليّة، والنزعة العقليّة ـ المنطقيّة، وتبنّي طريق العقل والعلم في دراسات كهذه. فهلاّ حدّ العقل الدينيّ من حرّيّة البحث العلميّ؟ يرى أركون «أنّ العقل العلميّ الإيجابيّ أو التجريبيّ قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الدينيّ ذاته يفقد حيويّته الاستكشافيّة الرياديّة التي عرفها في أثناء الفترة التأسيسيّة الأولى التي أنتجت النماذج المعرفيّة التي أصبحت كلاسيكيّة فيما بعد»[1].

من خلال تحليل «مفهوم الإسلاميّات التطبيقيّة»، يوضح أركون مفهومه للتراث وللحداثة الذي يستحيل سؤالاً حول كيفيّة إعادة قراءة التراث، وإقامة روابط حيّة معه. ويحدّد أركون أطر التحديث بالإجابة على أسئلة ثلاث: المنسي، المتنكّر واللامفكّر فيه، وهي مطالبة ملحّة بتراث حيّ وحاضر دائمًا. وإلاّ بقينا على مصاعب نظريّة تعترض طريق الإسلاميّات التطبيقيّة[2]، أي «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلاميّ محرّر من المحرّمات (Tabous) العتيقة، والميتولوجيّات البالية، ومحرّرًا من الإيديولوجيّات الناشئة حديثًا»[3].

يُلفت أركون، في هذا المجال بالذات، إلى أنّنا لا نقع حتّى أيّامنا هذه على أي «نقد ابستمولوجيّ لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكّر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجيّة الخاصّة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»[4]. ويخرج بتصوّر يدعو فيه إلى تطبيق المنهجيّات الفكريّة والإنسانيّة الحديثة على مثل هذه الدراسات، وكذلك البحث عن أفضل الشروط الاجتماعيّة لإعادة إنتاج العقول بغية معاجة نواقص تاريخ الأفكار[5].

إنّ المطالبة بتحرير فكر الباحث في التراث من أدران التعصّب والتقليد، وتشذيب النصوص من لواحقها البالية اللاتاريخيّة، مسلمات دفعت بنا إلى مثل

(١) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ص ٢٦ ـ ٢٧

(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ص ٦٠ ـ ٦١

(٣) م. س. ص ٥٨

(٤) م. س. ص ٦٥ ـ ٦٦

(٥) م. س. ص ٦٦

هذه القراءة الثانية، وفي ضوء الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة - الإنسانيّة بالذات. وقد اخترنا في تعاملنا مع النصّ ما أسماه الأب ميشال آلار «علاقة الصداقة» معه، أي البحث عن الإنسان والعالم الإنسانيّ فيه باحترام وتفاهم وتعاطف. بذلك أبعدنا عنه علاقتي العبوديّة والتقليد، والسيطرة على النصّ، بفرض أطرنا الفكريّة عليه[1].

هناك إذًا قراءة أفقيّة نطالع بواسطتها نصوص التراث، إحياءً لمقولاتها ومعالجةً لخصائص مصطلحاتها. وهي تقتضي منّا، إذا استجمعنا أبرز معطياتها، إتباع أصول منهجيّة واضحة وفاصلة بين حدود النصّ وتطلّعات قارئه. وإذ نذكر أبرزها في مقالنا هذا، لا نتوقّف عندها منهجيةً جامدةً إنّما منفتحةً متفاعلةً مع كلّ نهج جديد طارئ يقيها التقليد والعصبيّة.

١ - الإبتعاد عن أيّة مسلمات، أو أحكام مسبقة، تضفي على النصّ طبائع غريبة عن أصالة هذا الفكر وعبقريّة لغته الساميّة. فلا الفلسفة عند العرب تعكس إيديولوجيّات ماديّة كما شاءها طيب تيزيني وحسين مروّه[2]، ولا الفقه الإسلاميّ يومئ إلى إيديولوجيّة ماديّة - جدليّة قريبة من التيّارات المعاصرة. فالعلوم الإسلاميّة والعربيّة وحدها تطبع بمنهجيّتها دراسة كهذه.

٢ - وضع النصّ في قرائنه من حيث الأفكار والمذاهب والمدارس والمصطلحات، والتي تنتمي بالطبع إلى عالم خاصّ بها، وإلى حضارة تميّزت بها شعوب الشرق الوسيطيّة. ولذا وجب احترام خاصّيّتها، والعودة إلى جذورها المعنويّة واللفظيّة، مع مقابلتها بما سبقها أو عاصرها عند الإغريق والسريان.

٣ - العودة في تثبيت معاني مصطلحاتها إلى المعاجم والموسوعات اللغويّة

---

(١) حول قواعد الإحياء والتحديث وضع الأب ميشال آلار كتيّبًا تحت عنوان: في المنهج العلميّ وروح النقد، دار الإنسان الجديد، بيروت، ١٩٧٥. وقد جاء بشكل محاضرات كان يلقيها على طلّابه في بيروت ودمشق لاكسابهم منهجيّة قراءة النصوص الوسيطيّة التراثيّة.

(٢) في دراستهما المعاصرة التحديثيّة للفكر العربيّ، حاول طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربيّ في العصر الوسيط»، وحسين مروّه في «النزاعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة-الإسلاميّة»، تطبيق المنهج المادّيّ - التاريخيّ لكشف العلاقة بين حاضر هذا الفكر وماضيه التراثيّ. وهما في محاولتهما هذه، وإن أبرزا جوانب مغمورة من التراث، فقد ألبساه مضامين لا تتناسب وخصائصه.

القديمة، ونسبتها إلى أصولها. كذلك التمييز بين المعنى اللغويّ المحض وسائر تشعّباته وأبعاده. آنذاك تُجرى المقابلة مع مصطلحات اليونانيّين إبرازًا لطرح أبعاد المصطلح العربيّ كما فعل الفارابي في فصول عدّة من «كتاب الحروف».

٤ - النظر في أبعاد النصوص من مختلف جوانبها: الفكريّة واللغويّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والتاريخيّة بغية وضعها في أطر تراثيّة وفرزها بامتداداتها.

٥ - التركيز على منهجيّة الفيلسوف وخطّ عقليّته المتحكّمة بالمسائل والمعاني التي عالج. وهذا ما يسهّل على الباحث تصنيف الفكر بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة التي هي برأينا كلٌّ لا يتجزّأ، تجلّى كلّ علم منها بمنهجيّة معيّنة.

أمّا عمليّة التأويل والتحديث في خطّها العاموديّ، فيجب أن تواكبها نظرة متجدّدة إلى ماضي الفكر، تتجاوز رؤية غلاة السلفيّين ومفرطي المحدثين. ولن تتمّ عمليّة كهذه محقّقةً أغراضها إلاّ بإظهار التراث في معانيه الإنسانيّة الشاملة، وتكوين مادّة ألسنيّة من ألفاظه توفّر لنا وسائل التفلسف بالعربيّة.

تتلخّص قواعد التحديث هذه بالمحافظة على المعايير والأسس التالية:

١ - الموضوعيّة الفاصلة بين النصّ ومعانيه من جهة، والفكر الباحث وحاجاته من جهة ثانية. فتأويل النصّ يجب أن يتلاءم ومعطياته دون تسخيرها لأغراض ذاتيّة تقلّص مضمونه أو تفرّط به.

٢ - تطبيق المنهجيّات الإنسانيّة واللغويّة عند دراسته، ولكن بشكل لا يُخرجه عن أصالته أو يشوّه مراميه. فهذه المنهجيّات وسائل عمل وتحليل، لا غايات في حدّ ذاتها. فأي تعليل للنصّ لا يسبقه تحليل موضوعيّ، يضع عمليّة التحديث خارج أطرها العلميّة الصحيحة.

٣ - إستعمال الشكّ المنهجيّ عند تحديد النتائج والخلاصات، أي ترك المجال مفتوحًا أمام كلّ تأويل يُراعي أصول البحث الموضوعيّ في التراث. فلا نكتفي بنظريّة أحديّة الجانب إليه، إنّما ننظر إلى موضوع بحثنا بشموليّة أبعاده وأدواره.

٤ - التمييز بين موقفَي العقل من المعرفة، الثابت والمتحوّل، الجامد والمتطوّر،

بغية توسيع أطرها لتستوعب الوافد عليها. وذلك وفقًا لعمليّة نقد النظام المعرفيّ، بعد تحليل معمّق لأخطاء وعثرات القدماء. فالنقد هنا يأتي نتيجة هذا التحليل، ويكون موضوعيًّا إذ إنّه مستند على النصوص - الشواهد.

٥ - تكوين الروح العلميّة انطلاقًا من النظرة الشاملة للتراث، وبعد الاستفادة من أخطاء المفكّرين. فيتمّ الانتقال من التحليل العقيديّ الضيّق إلى تحليل النظم النقديّة - المعرفيّة. وذلك توصّلاً إلى تفعيل أدوات الإنتاج الفكريّ: من نظر واذبهان ذاتيّين إلى علم ومعرفة منفتحين.

إنّ إقامة روابط حيّة مثيلة مع التراث، تبقى الوسيلة الفضلى لكشف العلاقة الحقّة بين ما هو حيويّ وما هو عقيم.. وهذا ضبطًا معنى الحداثة والتحديث، غاية هذه القراءة الثانية، حيث تُطرح مسائل ومشاكل فكريّة متشعّبة وردت قديمًا لكنّها أُهملت ولم يتجرّأ أحد على التفكير فيها كما يجب. إنّها عمليّة انفتاحيّة على تراث منغلق، تُقلّص التباعد بين الأجيال، وتُسهّل المقابلة بين الحاضر والماضي للانعتاق عن الرواسب الخياليّة والأسطوريّة.

الهدف العمليّ من تحديث التراث، وفي هذا الاتّجاه بالذات، يكمن في تطوير فاعليّة العقل الإنسانيّ بعد تجاوز التقاليد الموروثة. فنحن نرمي إلى خلق طاقية مجتمعيّة تستقطب كلّ شهادة حيّة، وكلّ التزام سياسيّ، بعيدًا عن النظرة التواكليّة. نعم الإنسان خالق لأفعاله كما حدّدته المعتزلة، فهو مشارك في عمليّة الخلق المستمرّة والتطوّر الدائم، وإلاّ فلا معنى لوجوده ولا أمل يُرتجى منه كائنًا مختارًا قادرًا وعالمًا.

صدر عن دار المشرق

المكتبة الفلسفية

١ ـ المنطق عند الفارابي (الجُمّع المنطقية):

* الجزء الأول (تحقيق د. رفيق العجم):

نص التوطئة، الفصول الخمسة، إيساغوجي، كتابا المقولات والعبارة.

* الجزء الثاني (تحقيق د. رفيق العجم):

كتاب القياس والقياس الصغير والتحليل والأمكنة المغلطة.

* الجزء الثالث (تحقيق د. رفيق العجم):

كتاب الجدل، شروح مختلفة للمحقق.

* الجزء الرابع: (تحقيق د. ماجد فخري):

كتابا البرهان وشرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان.

٢ ـ **مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة،**

بقلم د. جيرار جهامي

٣ ـ المنطق عند الغزالي،

بقلم د. رفيق العجم

٤ ـ يصدر قريباً:

مقدمة فينمولوجيا الروح لهيغل،

نقلها عن الألمانية وشرحها د. أنطون حميد موراني

حاضر الدراسات الإسلاميّة: مناهجها وميادينها*

الدكتور أهيف سنّو

في الخمسينيّات، طُرحت قضيّة المناهج المعتمدة في الدراسات الإسلاميّة. فقد كتب روبير برونشفيك (R. Brunschvig)، سنة ١٩٥٥: «ولا شكّ أنّ دراسة التاريخ[١] الإسلاميّ ستكون ذات فائدة محدودة، إن اقتصرت على السبل التي تسلكها حاليًّا. فإنّ عزلة من هذا النوع، عن تيّارات البحث الأوسع مَدى، تجعل أغلب العلماء من غير المستشرقين يعزفون عنها عزوفًا في محلّه، وفضلاً عن ذلك، تُنذر بتجفيفها وإصابتها بدورها، بهذا التصلّب الذي شلّ بالضبط لقرون متعدّدة، الشعوب التي هي موضوع دراستها»[٢].

فبفضل التقدّم الملموس الذي حدث في العلوم الإنسانيّة، لم يتأخّر انقلاب الأمور رأسًا على عقب. ومع ردّات الفعل المحافظة، وُجّه النقد إلى المناهج القديمة، وجرت محاولات لوضع مناهج جديدة، فهوذا أثرها الحاسم في النتاج الحالي يتبلور أكثر فأكثر.

ويرمي هذا البحث إلى تتبّع هذه المسيرة: فينطلق من الانتقادات

---

* هذه ترجمة عربيّة لمحاضرة ألقيناها بالفرنسيّة في حرم جامعة القدّيس يوسف للعلوم الإنسانيّة ببيروت، في ١٠ آذار ١٩٨٩، تنتظم في سلك مجموعة محاضرات حول الاتّجاهات الراهنة في العلوم الإنسانيّة، نظّمتها الجمعيّة اللبنانيّة للتنمية الثقافيّة، في نطاق كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف.

(١) تدلّ كلمة «تاريخ» هَهُنا على أوسع معانيها.

(٢) «Perspectives», *in Etudes d'Islamologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, I. 4
وانظر أيضًا: «Situation de l'Islamologie», *ibid.*, p. 40, § 3

الأساسيّة التي وُجّهت إلى المناهج القديمة (الكلاسيكيّة)، ليُحسن فهم المناهج الحديثة ويبرزها بطريقة أفضل، قبل أن يرسم صورة للنتاج الحالي.

ولكنّنا نودّ لفت النظر إلى أربعة أمور، لنحدّد نطاق البحث تحديدًا أدقّ:

١ - فقد فضّلنا اختيار عبارة «الدراسات الإسلاميّة»، لأنّ «الإسلاميّات» في مفهومها الكلاسيكيّ على الأقلّ فرع من فروع الاستشراق، وهي بالتالي ابتداع أوروبيّ(١)، أو «خطاب غربيّ يتناول الإسلام»(٢).

٢ - ومن المفيد التذكير بأنّ الدراسات تتضمّن ميادين متنوّعة تشمل مظاهر العالم الإسلاميّ على اختلافها: أي التاريخ حسب معنى الكلمة الدقيق، والحضارة عمومًا، واللغة، والناس... فيجد المؤرّخون، والمختصّون في الإتنولوجيا أو الانتروبولوجيا أو الاجتماع، والألسنيّون، وفقهاء اللغة... في ذلك كلّه مادّة غنيّة لأبحاثهم. ولكنّنا سننظر إلى الدراسات الإسلاميّة من منظار ضيّق، لأسباب منهجيّة وزمنيّة، فنقتصر على ميدان الدين والفكر (من غير أن نعالج الجانب الفلسفيّ).

٣ - ومن الصعب وضع ركائز تاريخيّة لتحديد ما هو حديث، أو راهن، أو حاليّ. فمن الدراسات الصادرة سنة ١٩٨٨ ما عمد إلى تطبيق مناهج وضعت أصولها في الستّينيّات أو السبعينيّات (تلك هي حال حسن حنفي ومحمّد أركون مثلًا). لذلك، يمكننا في دراسة المناهج أن نرقى إلى الستّينيّات، ولكنّنا في دراسة النتاج الحاليّ نادرًا ما عدنا إلى ما قبل ١٩٨٠، وهو تاريخ اخترناه اختيارًا كيفيًّا.

٤ - هل ينبغي التذكير بالطابع الجزئيّ، والنقص، والحذف... التي لا

---

(١) H. Ḥanafi, *Les méthodes d'exégèse. Essai sur la Science des fondements de la compréhension (ʿIlm ʿUṣūl al-Fiqh)*, le Caire, Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1384/1965.

قدّم له روبير برونشفيك (R. Brunschvig)

(٢) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée», *in Le mal de voir*, Paris, 10/18, 1976, p. 267

أعيد نشره في:

Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

بُدّ منها في مثل هذا البحث؟ وتجدر الإشارة إلى أنّنا سعينا إلى اجتناب القوائم واللوائح، وحاولنا إبراز الاتّجاهات الأساسيّة.

أولاً ـ المناهج القديمة: دراسة نقديّة[1]

يعرض أصحاب المناهج الحديثة مآخذهم على المناهج القديمة عادة، قبل أن يشرحوا محاولاتهم الخاصّة. فيمكننا إرجاع المآخذ هذه، إلى أهداف الإسلاميّات الغربيّة ومبادئها المنهجيّة، أقام بتطبيقها باحثون غربيّون أو باحثون يتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس (لجهة المبادئ خصوصًا).

فقد أُخذ على الإسلاميّات الكلاسيكيّة:

١ ـ إرتباطها بالاستعمار والامبرياليّة: فكانت ترمي إلى المعرفة من أجل القدرة (النموذج الديكارتيّ)، أي إلى تقديم معلومات حول البلدان المستعمَرة، لأغراض اقتصاديّة أو عسكريّة مموّهة.

٢ ـ نظرها إلى الأمور من منظار أوروبيّ، وشواغلها الأوروبيّة، وجعلها العالم الإسلاميّ في مرتبة هامشيّة.

٣ ـ شعورها بالتفوّق، وبغضها الإسلام (بيكر Becker، دوزي Dozy، لامنس Lammens...)، وهذا العالم الإسلاميّ الذليل، الذي يبدو منهزمًا منذ النصف الأوّل للقرن التاسع عشر. فهي تعزو بُؤس المسلمين وتأخّرهم إلى الإسلام نفسه.

---

(١) من المفيد مراجعة:

J.D.J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, Mouton et Cie, 1969; H. Hanafi, *op. cit.*, pp. CXLI-CLXXVIII; M. Arkoun, *op. cit., pp. 267-272; H. Djaït, «Dimensions de l'orientalisme islamisant», in Le mal de voir (cf., supra)*, pp. 258-266; M. Rodinson, «Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant», *in Le mal de voir*, pp. 242-257.

وله أيضًا: *La fascination de l'Islam*, Paris, François Maspéro, 1981

وانظر أيضًا: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء. نقله إلى العربيّة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ (نيه نظر)، وقد خصّت مجلّة الفكر العربيّ الاستشراق بمجلّدين، مج ٣١ و٣٢ (١٩٨٣).

٤ - الإسراف في المقارنة، لأنّها تقيس الإسلام دائمًا بمقياس اليهوديّة والمسيحيّة.

٥ - علمويّتها (scientisme) أي تعويلها المطلق على العلم واكتفاؤها به في حلّ المسائل الفلسفيّة. ويتكلّم حسن حنفي من هذه الناحية على «المناهج السلبيّة الفارضة» (méthodes négatives imposantes) التي تفرض على موضوع البحث طرائق غريبة عنه. وتظهر هذه المحاولات من خلال مناهج متكاملة قد تجتمع عند المؤلّف الواحد، وهي: المنهج التاريخيّ الذي يجمع الظواهر ويرصفها رصفًا على أنّها وقائع تاريخيّة، ويُهمل مسألة الأصول النفسيّة، والفكرة، وبنيتها الداخليّة، وتفاعل الفكرة والواقع؛ والمنهج التحليليّ الذي يفكّك الكلّ ويجعله أقسامًا مفرّقة، حتّى يذوب هذا الكلّ، ويتلاشى؛ والمنهج الإسقاطيّ حيث يُضفي الباحث على الظاهرة المدروسة صورة شعوره الذاتيّ وبنيته عوضًا من إبراز صورة الظاهرة وبنيتها الخاصّتين؛ ومنهج الأثر والتأثّر الذي يبذل ما فيه من وسع ليعزو الظاهرة إلى أصول خارجيّة(١).

٦ - إفساح مجال واسع لبعض الحقول، كالأقلّيات (المسيحيّة أو اليهوديّة...)، والأثر اليونانيّ، والتصوّف...(٢)، وإهمال حقول أخرى أساسيّة لفهم الإسلام، كالمؤلّفات التي اعتبرت غير ممثّلة للإسلام (المؤلّفات الشيعيّة...)، والتجربة الإسلاميّة المُعاشة (يُدرس الإسلام من خلال مؤلفات العلماء، وأُهملت العلاقة بين المسلمين ونصوصهم المقدّسة)، والموروثات المنقولة شفهيًّا، والميثات، والطقوس، والبنى الاجتماعيّة(٣)...

أمّا الباحثون الذين ينتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس، فيأخذ عليهم حسن حنفيّ «مناهجهم السلبيّة العارضة» (بالعين لا بالفاء) التي يمكن حصرها بالإسراف الخطابيّ. ويبدو ذلك من خلال التكرار أو تحصيل الحاصل الذي يكتفي أصحابه بترداد المعطيات الدينيّة بشكل مختلف من غير إضافة أيّ عنصر

---

(١) H. Hanafi, *op. cit*, pp. CXLI-CLXI
وانظر له أيضًا: التراث والتجديد، (راجع ص ٦، حاشية ١ أدناه)، ص ٥٩ - ٦٠ و٧٨.

(٢) H. Djaït,. *op. cit.*, pp. 261-263

(٣) M. Arkoun, *op. cit.*, pp. 268-271

جديد؛ والتقريظ والدفاع اللذين يرى أصحابها في المعطيات الدينيّة أثرًا رائعًا ينبغي تأمّل أصالته والتغنّي بجماله؛ والجدل والمهاترات اللذين يحوّلان المعطيات الدينيّة إلى انفعالات، وأهواء، وأمنيات لإثارة النفوس؛ والحدس قصير المدى حيث تُدرك المعطيات الدينيّة من الداخل إدراكًا مباشرًا، ثمّ يعبَّر عنها بلغة عقلانيّة لا تخلو من مصطلح سلبيّ يشينها (كالتسويغ، والتقريظ والدفاع، والإثارة. . .)[1].

ولكن عندما انتهت الحرب العالميّة الأولى، وأمام تزعزع العالم العربيّ الإسلاميّ الباحث عن الاستقلال والتجديد من جهة، وتحت ضغط اليسار الأوروبيّ المناهض للاستعمار من جهة أخرى، تطوّرت الأهداف والمبادئ المنهجيّة. فغابت الطموحات السياسيّة شيئًا فشيئًا، وتزايدت المعارف، ولكنّ التنظير والتفكير المنهجيّ ظلاّ غائبين. فلا بُدّ من انتظار الخمسينيّات لمعاينة بداية تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة على الإسلام. ولكن هيهات أن يعمّم هذا النهج. فهو يصطدم أحيانًا بتيّار محافظ عنيد، أو برفض قويّ العزيمة.

فيمَ أسهمت المناهج الحديثة في حال كهذه؟

ثانيًا - المناهج الحديثة

نعني بالمناهج الحديثة هذه المحاولات التي أدركت ما في المناهج القديمة من نواقص، وأفادت من جديد العلوم الإنسانيّة، فرأت أنّها أفضل بلاءً من سابقاتها، وأرادت أن تحلّ محلّها تمامًا أو إلى حدّ بعيد على الأقلّ.

لا يرمي هذا البحث إلى القيام بعمليّة تصنيف شاملة ودقيقة لهذه المحاولات. فقد فضّلنا التوقّف عند ثلاثة مناهج تتميّز عن سواها بأهمّيّة تنظيرها، واتّساع تطبيقها، وهي:

- «منهج تحليل الخبرات»، الذي اعتمده حسن حنفي،
- و«الإسلاميّات التطبيقيّة» التي أخذ بها محمّد أركون،

(١) H. Hanafi, *op. cit.*, pp. CLXIII-CLXXVIII

- و«التحليل البلاغيّ» الذي مارسته مجموعة من الباحثين في جامعة القدّيس يوسف ببيروت.

أ - منهج تحليل الخبرات

في سنة ١٩٨٨، نشر حسن حنفي ببيروت كتابًا مهمًّا: من العقيدة إلى الثورة [١]، يُعيد فيه النظر في علم أصول الدين الإسلاميّ. فأعمل فيه فكره من جديد ليستخرج منه رؤية ومغزى جديدَين، بعد أن قام بالمحاولة نفسها في مجال أصول الفقه، في أطروحة ناقشها في جامعة السوربون، ونشرها سنة ١٩٦٥ [٢].

أمّا المنهج الذي يقترحه فيريد أن يكون على طرف نقيض من المناهج السلبيّة، وأن يتجاوز المنهج القائم على الحدس. ويتضمّن منهجه هذا عنصرَين: الخبرة والتحليل الاستبطانيّ.

١ - أمّا الخبرة فهي «حالة واقعيّة من حالات الحياة اليوميّة يُمتحن فيها الشعور الذاتيّ»[٣]. ومع أنّها محدودة (هي ممكنة الحدوث فحسب)، فهي مصدر كلّ علم ممكن، وعنصُر تحقّق من الأمور، وذلك من خلال ردّ الفرضيّة إلى حيّز الحياة اليوميّة. ويتألّف الوحي من مجمل الخبرات المُعاشة يوميًّا على مدى زمن طويل، وهو ينطلق من حالة إنسانيّة (حالة نموذجيّة). فهو «الواقع نفسه الذي يُحلِّل وينزع إلى حقيقته» [٤]. فيصبح النصّ دليلاً بفضل مجريات ولادته.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ٥ مجلّدات (أنظر: ١/٣٦ - ٣٩ مثلاً). وهذا الكتاب جزء من خطّة واسعة عنوانها: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. فبهذا العنوان سبق لحسن حنفي أن نشر (بيروت، دار التنوير، ١٩٨١) كتابًا تناول فيه بالعربيّة القسم الخاصّ بنقد المناهج القديمة ووَضْع منهج جديد، من كتابه: *Méthodes d'exégèse*. *ومن المفيد أيضًا مراجعة كتابه: قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، بيروت، دار التنوير،* ١٩٨١ ثمّ ١٩٨٣، ص ١٧٩ - ١٨٢ بخاصّة.

(٢) راجع ص ٢، حاشية ١ أعلاه؛ وقد عرض منهجه من ص: CXCIX إلى CCXXXIX.

(٣) H. Ḥanaf, *Méthodes d'exégèse*, p. CLXXI

(٤) *ibid.*, p. CXC

٢ ـ وأمّا التحليل الاستبطانيّ فيمتدّ إلى الأصول العقليّة والمرتكزات الإنسانيّة للفكرة. وحدوده هي الذاتيّة، والتنظير، والتعميم.

ومن جهة أخرى، يتضمّن هذا المنهج ثلاث قواعد: الاختزال، والتركيب، والاتّساع.

١ ـ أمّا الاختزال فهو التخلّي عن الظروف والمناسبات التي وجد فيها النصّ، لأنّه لا يوجد تناسب بين الحدث الحقيقيّ (أي ما جرى) والحدث الكامن في الشعور الذاتيّ (أي ما قُرئ وسُمع، ودخل الذهن الإنسانيّ).

٢ ـ وأمّا التركيب فيُتيح استيعاب النصّ على أنّه حقيقة إنسانيّة.

٣ ـ وأمّا التوسيع فيبسط «المعنى الذي أدركناه بواسطة الاختزال، فبواسطة تركيب الحالة الجديدة على مثال الحالة النموذجيّة، لإطلاقه حتّى يشمل العالم الحاليّ»(١).

فليس منهج تحليل الخبرات الذي عرضناه أعلاه، إلاّ الصياغة الحديثة للقياس الذي اعتمدته العلوم الدينيّة القديمة: فالاختزال والتركيب يُقابلهما الأصل، أي العنصر الأوّل من عناصر القياس؛ والخبرة المعاشة في الحياة اليوميّة والتحليل الاستبطانيّ يُقابلهما الفرع، أي العنصر الثاني من عناصر القياس؛ والبحث عن التطابق بين المعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الاختزال والتركيب، والمعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الخبرة المعاشة والتحليل الاستبطانيّ، إنّما هو البحث عن التطابق بين علّة الحالة الأصليّة أو النموذجيّة (الأصل) وعلّة الحالة الجديدة (الفرع).

وهكذا يُقيم هذا المنهج الذي يُحدّد موقعه في الحاضر، علاقاتٍ بالماضي. وقد لفت روبير برونشفيك في مقدّمته لكتاب مناهج التفسير (Méthodes d'exègèse) لأحمد حنفيّ، إلى هذه النتيجة التي «بلغت في تجديدها حدّ الثورة معَ محافظتها على القديم، التي تُتاوِم وتُؤكّد في آنٍ واحد»(٢).

(١) H. Hanafi, *Méthodes d'exegese*, p. CCXXII

(٢) *ibid.*, p. II

ب ـ الإسلاميّات التطبيقيّة

يستعمل محمّد أركون عبارة «الإسلاميّات التطبيقيّة» بالمعنى الذي يستعمل فيه روجيه باستيد (R. Bastide) عبارة «الانتروبولوجيا التطبيقيّة». (١) ففي محاضرة أسهم بها في مؤتمر حول التخصّص بشؤون الشرق (الاستشراق) وأفريقيا وأميركا، نظّمته جامعة باريس الثامنة (بين ٩ و١١ آيار ١٩٧٤)، انطلق من الحال الراهنة السائدة في الإسلام، والبحوث الإسلاميّة، والعلوم الإنسانيّة، ليحدّد هدف الإسلاميّات التطبيقيّة، والمقصود بها، ومهمّاتها(٢).

أمّا هدفها فهو في الوقت نفسه تجاوزُ منهج المستشرقين القائم على التبحّر في العلم، وتجاوز التصدّي للاستشراق(٣)؛ وتهدفها أيضًا «الالتزام بمقتضيات الفكر المعاصر»، و«الاستجابة بدقّة كبيرة للحاجات العمليّة للفكر الإسلاميّ الحاليّ»(٤). و«الغاية القصوى هي إيجاد الظروف التي يمكن أن يعمل فيها فكر إسلاميّ متحرّر من المحرّمات القديمة، ومن الميثولوجيّات البالية، ومحرّر من الإيديولوجيّات المنبعثة من جديد»(٥).

---

(١) R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971

إنّ اهتمام محمّد أركون بالاطّلاع على كلّ ما يجري في مجال العلوم الإنسانيّة، وسعيه إلى تطبيق الملائم منه في الدراسات الإسلاميّة لأمر يلفت القارئ. ومن الأمثلة على ذلك: مفهوم الشخصيّة الأساسيّة (M. Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1966)

وراجع مؤلّفات محمّد أركون التالية:

Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosohpe et historien, Paris, Vrin, 1970, pp. 55-56; *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, pp. 233 sqq. («Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Gazâli» *L'Islam: Hier. Demain*, Paris, Buchet/Chastel, 1987, pp. 151 sqq),

وموقف الإسلاميّات التطبيقيّة المقارن من أجل الإسهام في الأنتروبولوجيا الدينيّة (M. Meslin, *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, 1973).

ويمكننا أن نتتبّع في مؤلّفاته تأثيرات أخرى، كأثر غاستون باشلار (G. Bachelard) ...

(٢) راجع ص ٢، حاشية ٢ أعلاه.

(٣) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée, *in Le mal de voir*, p. 272

(٤) *Ibid.*, p. 279

(٥) *Ibid.*, p. 279-280

وأمّا المقصود بالإسلاميّات التطبيقيّة فقد حدّده في أمور ستّة:

١ - لمّا كان الإسلام يؤثّر في الجماهير (الإيديولوجيّات الرسميّة)، فينبغي التوجّه إلى القضايا الواقعيّة التي تُطرح على المسلمين في حياتهم اليوميّة. فالحالة معقّدة، وتبدو مناهج الإسلاميّات الكلاسيكيّة (المنهج الوصفيّ خصوصًا) غير كافية للإحاطة بها.

٢ - ومع التقدّم الأساسيّ في العلوم الإنسانيّة بالغرب، يظلّ الفكر الإسلاميّ قائمًا على نظام من المعارف (épistémè) ينتمي إلى العصور القديمة. فمن ذلك الخلط بين ما هو ميثيّ وما هو تاريخيّ، ومن ذلك الوثوقيّة الأخلاقيّة والدينيّة، وإضفاء القداسة على اللغة، وأحاديّة معنى الوحي... فتطمح الإسلاميّات التطبيقيّة إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الشروط التي تجعل الانتقال ممكنًا من نظام معارف ينتمي إلى العهد الكلاسيكيّ، إلى نظام معارف حديث.

٣ - ولمّا كان حصر الظاهرة الدينيّة في بنى دين واحد أمرًا غير ممكن، فإنّ الإسلاميّات التطبيقيّة تطمح إلى دراسة الإسلام من وجهتي نظر متكاملتين: الموقفُ المُقارن بين الإسلام وغيره من الديانات، بعيدًا عن التقريظ والدفاع، أو الجدل، والسعيُ إلى الإسهام بشيء جديد في حقل الانترولوجيا الدينيّة[1].

٤ - لقد عَمِلَ الفكر الدينيّ اليهوديّ، والفكر الدينيّ المسيحيّ، والفكر الدينيّ الإسلاميّ حتّى الآن عَمَلَ أنظمة ثقافيّة يستبعد بعضها بعضًا. ولا بُدّ اليوم من طرح قضيّة نقد (بمعنى النقد عند كنط) العقل اللاهوتيّ في الديانات الثلاث المذكورة.

٥ - وتشكّل الإسلاميّات التطبيقيّة ممارسة علميّة متعدّدة الاختصاصات

---

(١) يؤدّي ذلك إلى قراءة جديدة للقرآن تولّى أمرها محمّد أركون: فيخضع القرآن عندئذ لتجربة النقد التاريخيّ، والبحث المقارن، والتحليل الألسنيّ... راجع مثلاً:

«Comment lire le Coran», préface à la *Traduction du Coran* par Kazimirsky, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, pp. 11-38; «Lecture de la Fâtiha», *in Mélanges Armand Abel*, Leyde, Brill, 1974, tome I, pp. 18-44.

مرتبطة بالفكر المعاصر ارتباطًا وثيقًا: فلعلم اللسان، وعلم التحليل النفسيّ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع محلّها فيها. فمن الضروريّ القيام بتقسيم العمل، من غير أن ننسى أنّه لّما كان الإسلام دينًا ودنيا، لم ترسم الثقافة العربيّة الإسلاميّة حدودًا ثابتة بين الفلسفة، والكلام، والفقه، والتصوّف، والأدب، وعلوم اللغة، والعلوم الدقيقة نفسها.

٦ ـ وتعتمد الإسلاميّات التطبيقيّة تعدّد المناهج لتجنب كلّ تقسيم يختزل شيئًا من الغرض المدروس (فلا وجود للمناهج البريئة).

فما هي مهمّات إسلاميّات كهذه؟

تبيّن محمّد أركون وجود قطبين في المجتمعات الإسلاميّة: ففيها عدم تماثل واتّساق بين المطالبة الإيديولوجيّة «بأصالة» إسلاميّة (راجع التراث)، والانفتاح على حداثة مادّيّة مسلوخة عن حداثة النظم والثقافة.

فيستخلص من ذلك مهمّتين للإسلاميّات التطبيقيّة، هما الإجابة عن السؤال الأوّل: ما هو التراث، والإجابة عن السؤال الثاني: ما هي الحداثة؟ وهذان السؤالان مترابطان، لأنّ تحديد التراث مرتبط بتحديد الحداثة، ولأنّه لا يمكننا أن نضطلع بالحداثة ما دمنا نخلط بين التراث الميثيّ والتراث التاريخيّ.

نتبيّن ممّا تقدّم أنّ نقد محمّد أركون للإسلاميّات الكلاسيكيّة هو أقلّ حدّة من نقد حسن حنفي لها، وأنّ محاولته أوسع مدى، وتأخذ بعين الاعتبار بشكل أفضل حال الإسلام الراهنة، والجديد الذي تسهم به العلوم الإنسانيّة [١].

جـ ـ المنهج «البلاغيّ»

ترقى أصول المنهج «البلاغيّ» إلى النصف الأوّل من القرن الثامن عشر. وقد حجب تألّقه منهجُ النقد التاريخيّ زمنًا طويلاً، قبل أن يتعاظم شأنه منذ

---

(١) طبّق محمّد أركون خطّه في مؤلّفاته المختلفة. فضلاً عن دراساته المذكورة أعلاه (ولا سيّما كتابه: *Pour une critique de la raison islamique*) يُراجع «L'Islam, l'historicité et le progrès», *in Actes du colloque sur «Conscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement»*, Tunis, 1976; «L'Islam et le renouveau des sciences humaines», *in Concilium*, 1976.

ثلاثين سنة تقريبًا. أمّا ميدانه المفضّل فنصوص الكتاب المقدّس.

وفي خريف سنة ١٩٨١، تألّف فريق من الباحثين، من أربعة أساتذة ينتمون إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف ببيروت (رولان مينيه، ولويس بوزيه، ونائلة فاروقيّ، وصاحب هذه السطور)، وقاموا بأبحاثهم في نطاق معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القدّيس يوسف أيضًا، وأفادوا من مساعدته. فطبّقوا على نصوص من الحديث النبويّ أصول التحليل «البلاغيّ» المعتمدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس. وكانوا يرمون إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل راعت النصوص الإسلاميّة المختارة في تأليفها، النسق نفسه الذي اكتُشِفَ في نصوص الكتاب المقدّس. إنّ المنهج المعتمد هو المنهج الذي طبّقه رولان مينيه (Roland Meynet) بعد الكثير من مفسّري الكتاب المقدّس، على إنجيل لوقا بخاصّة [١].

وينطلق المنهج «البلاغيّ» هذا من تحليل مستوى النصوص الشكليّ. فقد ثبت وجود سمات داخل النصّ تدلّ على نمط تأليفه، وهي سمات لغويّة. أمّا العلاقات بين هذه العناصر فهي علاقاتُ تماثُل أو تضادّ تظهر على مستوى المفردات، ومستوى الصرف، ومستوى التركيب، ومستوى الكلام (الخِطاب).

وتشكّل السمات اللغويّة التي يتمّ تبيّنها، وجوهًا «بلاغيّة» أساسيّة، وتنتظم العناصر في «البلاغة» الساميّة حسب نوعَين من التوازن:

- التوازن المتوازي (أ - ب - ج - د ... / أ١ - ب١ - ج١ - د١ ...).
- والتوازن المشترك الوسط، أو القلب (أ - ب - ج - د / أ١ - ب١ - ج١ - د١).

(١) سبق لرولان مينيه أن أقام دعائم منهجه على أسس متينة في عدّة مقالات وكتابَين:

- *Quelle est donc cette Parole? Lecture «rhétorique» de l'Evangile de Luc 1-9 et 22-23*, Paris, Le Cerf, 1979.

- *Initation à la rhétorique biblique. Qui est donc le plus grand?* Paris, Le Cerf, 1982.

وانظر أيضًا مقاله: «قضاء سليمان أو القول الفصل: دراسة بلاغيّة»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد الأوّل (١٩٨١)، ص ٥٧ - ٦٩.

فهكذا نتوصّل إلى كتابة النصّ كتابة جديدة حسب ترتيب مختلف؛ ويشكّل ذلك تفسيرًا للنصّ، كما يعيشه القارئ ويراه طبعًا.

إنّ المنهج «البلاغيّ» الذي طُبّق بهذه الصورة، مفيد في نقد النصوص لاختيار الرواية الفضلى، وفي تحديد وحدات النصّ لتبيّن تركيبه. ومن شأن هذا المنهج أن يجعل ترجمة النصّ أشدّ صرامةً أيضًا، وأن يُتيح فهمًا للنصّ يجد ما يسوّغه في بنية النصّ نفسها[1].

***

لقد شعر أنصار المناهج التي رسمنا منذ قليل خطوطها العريضة، بأنّها ضروريّة لسدّ ثغرات المناهج القديمة. وهي مناهج تتوجّه بنوع خاصّ إلى الباحثين والمثقّفين، ولكنّ الجماهير الإسلاميّة ليست غائبة عنها. فهذا محمّد أركون يهتمّ بالواقع الاجتماعيّ، وينظر في شروط الانتقال من نظام معارف متمّم إلى القرون الوسطى، إلى نظام معارف حديث؛ وهذا حسن حنفيّ ينقد الإيديوليجيّات السياسيّة التي تدعو إلى العلمانيّة وفشلت في محاولاتها للتجديد، ويرغب في إحلال أصول الدين محلّها لأنّها في نظره الوحيدة القادرة على تزويد الجماهير الملتزمة بالإسلام التزامًا عميقًا، سُبلاً جديدة لإدراك العالم، وقواعد جديدة للتصرّف. وهيهات أن تقتصر هذه المناهج على النشاط النظريّ، فقد طُبّقت، وما زالت تطبّق بدرجات متفاوتة في دراسات كثيرة. ونريد في ما يلي أن

(١) صيغت نتائج هذا البحث في كتاب باللغة الفرنسيّة: *Méthode rhétorique et herméneutique. Analyses de textes*، لم يُنشر بعد. ولكن ترجمته العربيّة قيد الطبع.

وتجدر الإشارة إلى باحث آخر ينتمي إلى جامعة القدّيس يوسف ببيروت، حاول التجديد في ميدان تحليل النصوص الإسلاميّة. ففي مقال عنوانه: «Méthode d'analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad ʿAbduh», *Studia Islamica*, fascicule XXXI (1970), pp. 15-28، تأمّل ميشال ألار (M. Allard) مناهج تحليل النصوص انطلاقًا من آخر ما توصّلت إليه البنيانيّة بعامّة، وعلم الدلالة بخاصّة، بعد ما طبّق رولان بارت (R. Barthes) مبادئ التحليل البنيانيّ على الرياضات الروحيّة *(Les exercices spirituels)* للقدّيس إغناطيوس دي لويولا (Saint Ignace de Loyola *Tel Quel*, n° 35, été 1969, pp. 32-54) وأعمال الرسل (محاضرة ألقيت في شانتي Chantilly بفرنسا، في مؤتمر لمفسّري الكتاب المقدّس). وقد رمى إلى فهم النصوص العربيّة فهمًا أكثر موضوعيّة وأشدّ إحاطة بجوانب الموضوع المختلفة، فطبّق مبدأ الملاءمة (علاقات التضادّ ذات الدلالة)، ومبدأ البحث عن الرموز (الرموز الزمنيّة، والرموز الدينيّة...). ولكنّ جهود ميشال ألار لم تثمر إلاّ قليلاً، إذ أودت به الحرب الأهليّة اللبنانيّة سنة ١٩٧٦.

نرسم الخطوط الكبرى للإنتاج الحاضر، لنطرح أخيرًا قضيّة تأثير النشاط المنهجيّ النظريّ في المجال التطبيقيّ نفسه.

ثالثًا ـ النشاط الحاضر: اتّجاهاته الكبرى[١]

يمكن التمييز بين أربعة أنواع أساسيّة من النشاطات:

أ ـ تحقيق النصوص، ويأتي في مركز ممتاز. وحسبنا لندرك مداه الهائل أن نتصفّح أخبار التراث العربيّ وأخبار التراث الإسلاميّ، وهما نشرتان تصدران في الكويت بانتظام. ومع أنّ كتبًا على قدر كبير من الأهمّيّة (ابن فُورك، والجوينيّ. . .) صدرت في السنوات الأخيرة، فغالبًا ما يحقّق الباحثون ـ لسوء الحظّ ـ ما يقع بمتناولهم، أو ما يُتاجرّ به، من غير أن يحسبوا لقيمة الكتب المنشورة حسابًا. أمّا الإغارة على ما سبق نشره، أو نهبه وإصداره في طبعات «جديدة» مسروقة فأمر مألوف. وأمّا انعدام التنسيق في التحقيق والنشر فيؤدّي لدى الباحثين إلى إضاعة وقت ثمين: فليس من النادر أن يحقّق النصّ الواحد باحثان (أو ثلاثة)، يعملان (أو يعملون) في بلدان مختلفة[٢]، أو أن يُناقَش النصّ الواحد في مؤسّستَين جامعيّتَين مختلفتين، لحيازة درجة علميّة معيّنة. فقد حقّق أحد الطلبة نصًّا يتناول أحكام الخنثى المُشْكِل في الفقه الإسلاميّ، وناقشه في جامعة القدّيس يوسف ببيروت سنة ١٩٨٢، لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلاميّة، ثمّ حقّقه طالب آخر وناقشه سنة ١٩٨٥ في جامعة محمّد ابن سعود الإسلاميّة بالمملكة العربيّة السعوديّة لنيل الشهادة نفسها[٣] . . .

---

(١) إستندنا استنادًا أساسيًا إلى نشرتَين بالعربيّة: أخبار التراث العربيّ، معهد المخطوطات العربيّة، الكويت (منذ ١٩٨٢)؛ وأخبار التراث الإسلاميّ، جمعيّة إحياء التراث الإسلاميّ، الكويت (منذ ١٩٨٤)؛ وإلى:

Bulletin critique des Annales Islmologiques. n° 1 (1984). 2 (1985). 3 (1986). 4 (1987).

ينظر أيضًا:

Cl. Gilliot. «Bulletin d'islamologie et d'études arabes». *in. Rev. Sc. ph. th.*. 72 (1988). pp. 121-143. ورأينا من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا ما نوقش من رسائل وأطاريح في جامعة القدّيس يوسف ببيروت (منذ ١٩٨٠).

(٢) راجع: أخبار التراث العربيّ، ٢٧/٣٠، و٣٤/٢٥.

(٣) راجع: أخبار التراث الإسلاميّ، ٣/٢٣.

ب - ترجمة النصوص والتعليق عليها، وذلك من العربيّة إلى الفرنسيّة بشكل خاصّ. ففي السنوات الأخيرة، كَثُرت ترجمات الكتب الصوفيّة بخاصّة، وتبوّأ مؤلّفات ابن عربيّ (٦٣٨/١٢٤٠) هُهُنا مركز الصدارة.

جـ - الكتب الجامعة، وقوائم المخطوطات (المخطوطات الإسماعيليّة، ومخطوطات المكتبة الوطنيّة بباريس، ومخطوطات الضفّة الغربيّة...)، وكتب المراجع، والفهارس...

د - الدراسات (بمعنى العبارة الحصريّ)، ويمكن إدراك مداها من خلال تفحّص قطاعات الإنتاج.

***

وليس من الصعب أن نتبيّن أنّ القطاعات المختلفة للدراسات الإسلاميّة تتوزّع أنواع النشاطات المذكورة، بشكل متفاوت الدرجات. وهذه القطاعات هي: حياة محمّد وبدايات الإسلام، والقرآن والعلوم القرآنيّة، والحديث النبويّ وعلومه، والكلام، والفقه وأصوله، والأخلاق، والنظام التربويّ...

وتتمثّل هذه القطاعات بشكل متفاوت الدرجات أيضًا. وتتميّز ثلاثة منها عن سواها باتّساع تمثيلها، وهي:

أ - أصول الدين (علم الكلام): نصيب أهل السنة من هذا القطاع على جانب من الأهمّيّة (ابن حزم، الغزالي، ابن الجوزيّ...) غير أنّ بعض الميادين التي صنّفت من قبلُ في المرتبة الثانية لاعتبارها قليلة التمثيل للفكر الدينيّ، عاد الباحثون فأولَوْها قدرًا كبيرًا من اهتمامهم، ومنها المعتزلة (عبد الجبّار خصوصًا)، والشيعة الاثنا عشرية (الطوسيّ...)، والإسماعيليّة، وإخوان الصفاء، والباطنيّة عمومًا.

ب - التصوّف: يتمتّع التصوّف حاليًّا - على أثر الأبحاث التي وضعها بعض الروّاد مثل لويس ماسينيون (Louis Massignon) وبولس نويا، بإيثار الباحثين الراغبين في الروحانيّات، مع طابعه الهامشيّ نوعًا ما في الأمّة الإسلاميّة. فقد كثرت ترجمات الآثار الصوفيّة، ووضعت معاجم للغة الصوفيّة وكشافات لمصطلحها، وخُصّ المتصوّفة بدراسات عديدة (ويأتي ابن عربيّ في

رأس القائمة)، ودُرست الطرق الصوفيّة على اختلافها، وتجاوز الباحثون نطاق الآثار الصوفيّة العربيّة، ليستكشفوا مجال التصوّف االفارسيّ والهنديّ.

جـ ـ الفقه: إلى جانب أصول الفقه التي تشكّل إلى حدّ بعيد ميدانًا اسلاميًّا صرفًا، وإلى جانب العقوبات والقضاء، خُصّ «الحقّ العام» بمركز مميّز، ولا سيّما النظريّة السياسيّة حسبما وضعها الفقهاء (الماوردي، وأبو يعلى...).

ودون ذلك، تتمثّل الدراسات التي تتناول النّظام التربوي، والعلاقات بين الاسلام والمسيحيّة، والإسلام الحديث أو المعاصر:

أ ـ النّظام التربوي: إلى جانب النظريّة العامّة للنظام التربوي، دُرست بعض القضايا المعيّنة أو بعض المؤلّفين الذين خُصّوا بأبحاث مستقلّة (الغزالي، وابن عبد البرّ...). وغالبًا ما ترمي هذه الدراسات بطريقة أو بأخرى، إلى اثبات موافقة هذا النّظام لمقتضى العصر، أو تحاول ان تجعله يلائم الأوضاع القائمة.

ب ـ الاسلام والمسيحيّة: من الدّراسات التي ظهرت في هذا الميدان، ما أسهم اسهاماً حقيقيّا في الحوار الاسلامي المسيحي (روجيه أرنلديز R. Arnaldez، ووليم مونتغمري ـ واط W. Montgomery- Watt). ومنها ما عالج مسائل مشتركة بين الديانتين، أو تناول شخصيّات مشتركة (المسيح، والأنبياء....). وفي سبيل مزيد من التعارف، دُرست المسيحيّة من خلال نظرة المسلمين اليها انطلاقاً من نصوص معتبرة (كتاريخ الطبري)، ودُرس الاسلام من خلال بعض وجهات النّظر المسيحيّة، كوجهة نظر بطرس المكرّم (١٠٩٤ ـ ١١٥٦م) Pierre le Vénérable الذي ترجم القرآن الى اللاتينيّة، أو رامون لول (حوالى ١٢٣٥ ـ ١٣١٥) Ramon Lull الكاتب والكيميائي القَتَلُوني، ولويس ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) Louis Massignon المستشرق الفرنسي المختصّ بالتصوّف الاسلامي. ولا يمكننا على هذا المستوى من المعرفة المشتركة بين أتباع الديانتين، ومن الحوار القائم بينهما، أن نعبّر تعبيرًا كافيًا، عن فضل معهد الدراسات الاسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القديس يوسف ببيروت. فمع التمزّق السياسي والديني السائد في لبنان، ومع مصاعب العبور من منطقة إلى أخرى، يتابع باحثون مسلمون وباحثون مسيحيّون العمل معًا في جوّ من الإحترام المتبادل. ومن أجل ما حقّقه هذا المركز تطبيق المنهج

«البلاغي» الذي ذكرناه آنفا، على نصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبوي. ومن جهة أخرى، هل نحتاج إلى التذكير بالدّور الذي ما زالت تمثّله في الظروف نفسها كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة (جامعة القديس يوسف) بعامّة، وفرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) بخاصّة، من خلال مواصلة اهتمامها بالدّراسات الاسلاميّة، والدعم الذي يُقدّمانه لها. فالى جانب منشوراتها العديدة (الحوليّات، ومجموعة أبحاث...)، نوقش فيهما بين ١٩٨٠ وبدايات ١٩٨٩ ما يزيد على ثمانين رسالة او اطروحة تنتمي إلى ميدان الدّراسات الاسلاميّة.

جـ ـ الإسلام الحديث أو المعاصر: مراكز الاهتمام الأساسيّة في هذا المجال هي الإصلاح (محمّد عبده، وعبد الرحمن الكواكبيّ، وإسماعيل مظهر، ووليّ الدين يكن...)، ومحاولات التحديث، وأوضاع المرأة، والقضايا الاجتماعيّة والسياسيّة.

وقد تعدّدت الدراسات الصادرة بالعربيّة حول القضايا التي تُطرح على مسلمي اليوم. وتختلف مواقف الدارسين وسبلهم في فهم الإسلام: فليس من النادر تبيّن تفسيرات متعارضة لنصوص دينيّة واحدة (القرآن والحديث). أمّا المناهج التي يعتمدونها فيوضّحونها في مباحث متفاوتة الطول، أو تأتي بشكل ضمنيّ في أثناء المعالجة، فلا يمكن كشف النقاب عنها إلاّ بواسطة التحليل. ومن الأسماء الجديرة بالذكر في هذا المجال: محمّد خلف الله، وفؤاد زكريّا، ورضوان السيّد، وحسن صعب، وزكي نجيب محمود، ومحمّد النويهيّ... وإنّ تحليل فهمي جدعان الدقيقَ والواضحَ لمفهوم التراث يستحقّ التفاتة خاصّة.

ولكنّنا نودّ في هذه العجالة أن ننبّه إلى أمرين:

ـ أوّلها الأهمّيّة المتزايدة التي يُخصّ بها الإسلام «المحيط» (شبه القارّة الهنديّة). ولهذا الموقف ما يسوّغه في خصوصيّة هذا الإسلام وقلّة الأبحاث التي خضع لها.

ـ وثانيها قلّة الدراسات الخاصّة بميادين يصعب سلوكها، نظرًا إلى ضرورة تمكّن الباحث فيها من المناهج الملائمة، وإلى هالة التقديس التي تحيط

بها. ونعني بذلك، النصّ القرآنيّ نفسه، ونصوص الحديث النبويّ، والسيرة (فنحن نفتقر إلى الدراسات النقديّة باللغة العربيّة)، والعبادات نفسها (دعائم الإسلام).

* * *

فبعد أن رسمنا الخطوط الكبرى للوحة الدراسات الإسلاميّة، ماذا يمكننا أن نقول في النقد العنيف الذي وُجّه إلى الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، وفي قيام مناهج جديدة على ساحة البحث العلميّ، وفي نتاج بلغ أوجه.

قد يكون من المفيد التذكير بأنّ كلّ معرفة وكلّ منهج وقف على زمانها. ولا يُستثنى الاستشراق من هذه الملاحظة، ولكنْ لا بُدّ من الإقرار بأنّه لا يمكن رفضه دفعة واحدة. فينبغي أن نحسن استلهام ما حمله إلينا، لأنه أدّى - مع ما فيه من سلبيّات - إلى نتائج بارزة: في الوثيق، وتحقيق النصوص وترجمتها، ودراسة الوقائع التاريخيّة، وفقه اللغة (كتب النحو والمعاجم). ومن البديهيّ أنّنا سنحتاج دائمًا إلى وسائل بحث مماثلة (نصوص محقّقة تحقيقًا علميًّا، وقوائم، وكشّافات مصطلحات، ودراسات قائمة على التبحّر في البحث، وكتب مبادئ الآداب والعلوم[1]...). وينبغي أيضًا أن نحسن الإفادة من مناهجه في نقد المصادر، والتمييز بين ما هو ميثيّ وما هو تاريخيّ، وتجريد اللغة من هالة القداسة المحيطة بها...

فهكذا يقتفي الباحثون الغربيّون آثار مَن سبقهم من روّاد الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، مع أخذهم بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة. وتنتمي إلى هذا الاستشراق «المهذّب المنقّح»، المعتصم بحبل البحث العلميّ الصرف، أبحاث لويس بوزيه (Louis Pouzet) الدقيقة التي تناول فيها الأربعين النوويّة، أو دمشق في القرن السابع/الثالث عشر، وهي أبحاث تسترعي الانتباه بمدى توثيقها وتبحّرها في العلم.

وينبغي أيضًا أن نُحسن تجاوز الاستشراق، رغمًا عن أنف هذا النزوع إلى

(١) M. Arkoun, «*Pour une islamologie appliquée*», op. cit., p. 272

المحافظة، الذي لا يزال ماثلاً في الغرب والشرق. فنستطيع أن نفيد هُهُنا أعظم الإفادة من المناهج الحديثة، فنجتنب الوقوع في التحيّز الضيّق، ونفسح المجال الواسع للعلوم الإنسانيّة (علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنتربولوجيا)، ولتعدّد الاختصاصات، وتنوّع المناهج. فبهذه الطريقة يسعنا السير قُدمًا على طريق الموضوعيّة، واجتناب التمحور العنيد حول الدين، حيث تُردّ الوقائع المعاينة كلّها إلى الإسلام، ويسعنا أن نحسب حساب الإشكاليّات الحديثة، وأن نطرق الميادين المهملة (كالعصور غير الكلاسيكيّة)، والتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وتاريخ الذهنيّات والعادات... ومع أنّ هذه الاتّجاهات لا تزال في نطاق الممارسة الراهنة محصورة بعدد ضئيل من الأبحاث، فهي تتابع شقّ طريقها، وستزداد نموًّا واتّساعًا في مستقبل قريب، وهذا على أيّ حال ما نرجوه.

فهل ينبغي في هذه الحال أن نستمرّ في الكلام على المستشرقين والمستعربين من جهة، وعلى الباحثين المنتمين إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى؟ من الباحثين العرب مَن سلك منذ أمد بعيد سُبل الغرب وأخذ بمناهجه. وقد تزايد عددهم عندما ازدهرت العلوم الإنسانيّة، وتدين لهم الدراسات الإسلاميّة بآثار كثيرة. ولكن لا يسعنا إلاّ أن نأسف مرّة أخرى، للمحاولات القديمة البالية، أو التقريظيّة الإطرائيّة، أو الإيديولوجيّة التي ما زالت صاحبة الغلبة في بلادنا. فلا بُدّ من اكتساب ثقافة متينة في حقل العلوم الإنسانيّة للتمكّن من مناهج البحث الجديدة. فلولا الثقافة الفلسفيّة الملائمة التي حصّلها حسن حنفي، ومحمّد أركون، وفهمي جدعان وكثير غيرهم، ولولا صلتهم الوثيقة بالعلوم الإنسانيّة، لَما استطاعوا أن يصلوا بتأمّلاتهم وملاحظاتهم الأبستمولوجيّة إلى شاطىء الأمان. فإنّه لَمن غير المعقول، وغير الجائز تاريخيًّا مثلاً أن يستمرّ كثير من باحثي بلادنا، في تخصيص مباحث طويلة في بداية دراساتهم، لتناول عصر المؤلّف الذي يدرسونه، وبيئته، وسيرته، مهملين علاقة ذلك كلّه بموضوع دارستهم. فبهذه الطريقة يعيدون الاعتبار إلى ممارسة بالية، لم تفهم حقّ فهمها، وتنتمي إلى نموذج ينكرونه (هو الاستشراق في مطلع القرن العشرين). ومن المُلِحّ أيضًا أن ندرك أنّ الإحياء والتحديث وحدهما قد لا يكفيان. فلا بُدّ من التضحية، ومن المعاناة الشديدة، ومن إعادة النظر

المستمرّة في الأمور، حتّى يؤول بنا الأمر إلى تجاوز هذه الثنائيّة: المستعربون من جهة، والباحثون المنتمون إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى. فهكذا تتكامل نظرتنا إلى أنفسنا، ونظرة غيرنا إلينا، وتغني كلّ نظرة صاحبتها [(١)].

ولا بُدّ للدراسات الإسلاميّة في الغرب والشرق على السّواء، من الأخذ بالمناهج الملائمة حتّى تخرج من قوقعتها المحكمة الإغلاق، وتتكيّف مع سائر فروع المعرفة، وتندمج فيها. فلا يعود هناك ـ على حدّ ما يرجوه مكسيم رودنسون (M. Rodinson) ـ حقول تخصّص موقوفة على الشرق (الاستشراق)، أو على الصين، أو على إيران، بل يكون هناك علوم قائمة بذاتها تطبّق على شعوب مختلفة[(٢)].

لقد بدأنا هذا البحث بقول لروبير برونشفيك، ونودّ أن نختتمه بقول آخر من أقواله، فنحيّي باحثًا تمكّن مع انتبائه إلى الاستشراق، من تعيين حدوده، والدعوة إلى التجديد. فقد كتب سنة ١٩٦١ ما يلي: «إنّ تعدّد المناهج هو على الأرجح أسلم ضمانة لموقف علميّ بلغ أقصى مداه، ولانفتاح على المستقبل. ولكن حسبما هو محتمل كلّ الاحتمال، ستكون الغَلَبة غدًا عند أفضل علماء الإسلاميّات، للمناهج التي تساعد على الدخول إلى صميم الإسلام، وعلى استخراج مغزى تاريخه وشخصيّته، بكلّ ما نرجوه من صرامة»[(٣)].

---

(١) M. Rodinson, *Fascination*, pp. 119-120

(٢) M. Rodinson, *Fascination*, p. 142.

(٣) «Situation de l'Islamologie», *in Etudes d'Islamologie*, p. 47

صدر عن دار المشرق

في الإسلاميّات

- مدخل الى الفرق الإسلاميّة السياسيّة والكلاميّة، للدكتور ألبير نصري نادر
- مذهب المعتزلة الفلسفي، للدكتور ألبير نصري نادر (بالفرنسية)
- ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذليّة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- نصوص صوفيّة غير منشورة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- المجموع في المحيط بالتكليف، لأبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد (تحقيق الأب هوين اليسوعيّ)
- الخواجه عبدالله الأنصاري المتصوّف الحنبلي، للأب سرج دي بُوركاي
- مناظرات فخر الدين الرازي (تحقيق د. فتح الله خليف)
- القصيدة الشافية (تحقيق عارف تامر)

«ضرورة الدروس الإسلاميّة لِمَن يريد إتقان اللغة العربيّة وآدابها»

وجهة نظر المستشرق الراحل الأب ميشال آلار اليسوعيّ (+ ١٩٧٦)

يجد القارئ في ما يلي نصًّا غير منشور للمرحوم الأب ميشال آلار المدير السابق لمعهد الآداب الشرقيّة في جامعة القدّيس يوسف في بيروت. والنصّ المنشور هو نصّ محاضرة ألقاها الأب أمام طلاّب المعهد تلبية لدعوتهم قبل بدء حرب لبنان ببضع سنوات أي منذ حوالى ٢٠ سنة. على أنّ هذا النصّ لم يفقد اليوم من جدّته وأهمّيّته إذ إنّ القضيّة المطروحة فيه وهي علاقات اللغة العربيّة وآدابها وتدريسها بالدراسات والثقافة الإسلاميّة، لا تزال اليوم تهمّ كلّ البحّاثة والطلاّب، كما تهمّ كلّ مَن يشغل باله مستقبل اللغة العربيّة والتراث العربيّ والإسلاميّ وتطورهما.

وسيتحقّق القارئ، وهو يطالع هذه الصفحات، من صَراحة الأب المرحوم عند تطرّقه إلى مثل هذا الموضوع الشائك والصعب المنال، صراحة تنبثق عمّا أسفرت عنه دراساته المعمّقة السابقة في الثقافة والتراث العربيّ والكلام الإسلاميّ من جهة، ومن جهة أخرى معاشرته الطويلة لعدد كبير من الطلاّب المسيحيّين والمسلمين في معهد الآداب الشرقيّة في السبعينات الفائتة. وفي نصّ الأب آلار إشارات إلى بعض الظروف التاريخيّة التي سنعرّف بها عند الحاجة لتوضيح النصّ وفهمه التامّ.

يطيب لنا ونحن نحتفل في هذه السنة بالذات بمرور خمسة سنة على ولادة مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة أن نعرّف - من خلال الصفحات الآتية -

بشخصيّة يسوعيّ شاطر اهتمامات العالم العربيّ والإسلاميّ ومشكلاته الملحّة سنوات متتالية حاول فيها أن يجمع بين الصرامة اللازمة للقيام بالدراسات الجامعيّة وبين الانفتاح الكبير على هذا العالم ورجاله، كما حاول الجمع بين صراحة كبيرة أملاها عليه تأصّله في هذا المحيط الجامعيّ وثقته بسعة قلب طلاّبه وبين احترام تامّ لإراء مَن يتوجّه إليهم وإلى معتقداتهم. ممّا جعله يقتضي من الذين كان يفتح الحوار معهم - سواء أكانوا طلاّبًا أم شخصيّات من مختلف الأديان والإنتماءات - صراحة وصرامة مماثلتَين. ميزتان كانتا تشكلاّن، في نظره، الشرط الأساسيّ لكلّ حوار مثمر وبنّاء. وكان الأب ميشال آلار يرى هذا الحوار يبتعد عن مجرّد العرض الجافي للآراء أو روح الجدل كما كان يراه يبتعد عن المجاملات ونوع من التسامح لا يدخل إلى أعماق الأمور والقضايا فلا يؤدّي إلاّ إلى الانغلاق والحرمان من الجهتَين.

وفي الختام لا يمكننا ونحن بصدد هذه الذكرى الإغناطيّة اليسوعيّة إلاّ أن نشير إلى أنّ محاولة الحوار هذه التي لم تزل هاجس الأب آلار الدائم في أثناء حياته القصيرة فيما بيننا تندرج في أعماق روحانيّة إغناطيوس دي لويولا ملهمه و«شيخه» الكبير الذي وفّق في كُتيّبه المشهور الرياضات الروحيّة بين صراحة دائمة يتطلّب بموجبها من مُريده أن يذهب إلى أقصى ما يمكنه من الالتزام والتضحية وبين ثقة مطلقة بمَن يتوجّه إليه ترتكز على الحرّيّة والاحترام المتبادلَيْن، إذ صدّر إغناطيوس كتابه الصغير بفقرة قصيرة أصبحت فيما بعد قاعدة الذهب لِمَن يريد أن يتّبع روحانيّته مفادها:

«لكي يجد كلٌّ من المرشد والمتروّض مزيدًا من التعاون والفائدة، يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح لا بدّ من أن يكون إلى تبرير فكرة القريب أسرع منه إلى الحكم عليه. فإن تعذّر عليه تبريرها فليُسأل صاحبها كيف يفهمها، فإن كان فهمه غير صحيح، فليُصلح بمحبّة. وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليبحث عن جميع الوسائل المناسبة لكي تُفهم الفكرة فهمًا حسنًا فتُبرّر»[1].

الأب لويس بوزيه اليسوعيّ

---

(١) القدّيس إغناطيوس دي لويولا: الرياضات الروحيّة. تعريب الأب صبحي الحموي اليسوعيّ بيروت، ١٩٨١، ص: ١٧.

نصّ محاضرة الأب ميشار آلار

«أصدقائي الطلاّب

بعد أن شرّفني رئيس رابطتكم ودعاني إلى إلقاء أوّل محاضرة في سلسلة محاضرات المعهد لهذه السنة، بحثت معه عن موضوع يناسبكم ويفيدكم في الدروس التي تتلقّونها الآن فعزمنا اختيار الموضوع التالي وهو: ضرورة الدروس الإسلاميّة لمن يريد إتقان اللغة العربيّة وآدابها.

ثمّ تبادلنا الآراء في مسألة اللغة التي يجدر بي التكلّم بها فخطر لي في أوّل الأمر أن أحاضر باللغة العربيّة غير أنّ معترضًا قال: «إن اعتمدتَ اللغة العربيّة في محاضرتك وأنت من الأجانب فإنّ من يسمعك سوف يسمعك لا ليفهم معاني كلامك بل لينقّب ويفتّش عمّا إذا كنت قادرًا على تطبيق قواعد الصرف والنحو وبذلك تذهب أفكارك هباءً في الهواء دون أيّة فائدة». وما هو إجابتي عن هذا الاعتراض؟ صراحة لقد حِرْت في أمري وعُدت إلى نفسي لعلّني أهتدي إلى جواب مُرضٍ وذلك نظرًا لأهمّيّة الاعتراض وأثره ووجدت نفسي أمام حلّين لا ثالث لهما: فإمّا أن أتكلّم باللغة الفرنسيّة ومن ثمّ تستصعبون بعض الكلمات والعبارات، أو أتكلّم باللغة العربيّة وتستلذّون كلّ سقطة من سقطات لساني وتستعذبون كلّ غلطة أرتكبها في لفظي. غير أنّني عزمت على أن أثق بذكائكم طالبًا منكم الانتباه إلى المعنى دون المبنى وإلى الباطن دون الظاهر وقرّرت بالتالي إلقاء محاضرتي باللغة العربيّة.

إنّكم طلاّب في معهد الآداب الشرقيّة وهدفكم هو تدريس اللغة العربيّة وآدابها وربّما تساءلتم عن الفائدة التي تعود عليكم في دراسة بعض الموادّ على أساتذة المعهد ولا سيّما الموادّ المتعلّقة بالدين الإسلاميّ. ولذا أردت أن أعالج اليوم أمامكم موضوع العلاقات القائمة بين دراسة اللغة العربيّة وآدابها ودراسة الدين الإسلاميّ.

يتوجّب لكلّ من أراد معرفة اللغة العربيّة وآدابها الخوض في تاريخ الشعب العربيّ وحضارته، وإذا تصفّحنا كتابًا من كتب التاريخ يبدو لنا بصورة بديهة أنّ الشعب العربيّ دخل تاريخ العالم السياسيّ منه والحضاريّ مع بدء انتشار الدين الإسلاميّ. ولا أريد بقولي هذا نفي وجود لغة عربيّة قبل انتشار

الدين الإسلاميّ كما أنّني لا أريد نفي وجود تيّارات أدبيّة ممّا نسمّيه الآن الأدب الجاهليّ. ولكن ما أريد قوله جريًا مع كلّ المؤرّخين هو أنّ هذه اللغة وهذا الأدب قد أصبحا لغة وأدبًا عالميّين بسبب انتشار الدين الإسلاميّ. هذه هي العلاقة الأولى بين الدين الإسلاميّ والحضارة العربيّة غير أنّها ليست العلاقة الوحيدة، فإنّ كتب التاريخ تبيّن بالإضافة إلى ذلك تأثير الدين الإسلاميّ في الحضارة العربيّة وبغية إيضاح هذا التأثير علينا أن نبحث عنه في المؤلّفات أوّلاً ولدى المؤلّفين أنفسهم ثانيًا.

عندما بدأ علماء العرب بالكتابة عن تاريخ أدبهم قسموا العصر الأوّل من هذا التاريخ إلى قسمين: الأوّل العصر الجاهليّ والثاني عصر الإسلام. غير أنّ أصحاب الرأي السديد يلاحظ أنّ هذا التقسيم يتنافى مع واقع الأوّل. ومثال ذلك أنّ الشعراء في تلك الأزمنة تبعوا السبل المألوفة في الشعراء أكانوا من الجاهليّين أو المخضرمين من المسلمين أو النصارى أو اليهود ولا يجد القارئ فرقًا محسوسًا بين قصائد هؤلاء الشعراء. لذلك يستنتج بروكلمن من هذا الواقع أنّ الأدب بعد الدعوة الإسلاميّة أي في أيّام الراشدين والأمويّين ما زال كما كان قبلها فلم يطرأ عليه أيّ تغيير. وقال الأستاذ بلاشير في هذا الصدد: «من عادة العلماء في درسهم تاريخ الأدب العربيّ القديم أن يعتبروا تبشير محمّد انقطاعًا في سلسلة مؤلّفات هذا العصر. لكن هذا رأي غير صحيح، مصدره رغبة المسلمين في تمجيد الزمان الذي ظهر الإسلام فيه». غير أنّ رأي علماء العرب، وإن لم يكن صحيحًا بالنسبة للشعراء وقصائدهم. فهو بيّن صحّته بالنسبة لبداية ظهور النثر في الأدب العربيّ إذ لا بدّ من الاعتراف بتأثير نصّ القرآن وتأثير حياة محمّد والمسلمين الأوّلين في بداية النثر وتطوّره. فالمؤلّفات العربيّة الأولى المحفوظة إلى أيّامنا هذه هي في الغالب كتب دينيّة فمن كتب قراءات القرآن وتفسيره إلى كتب الحديث وكتب السيرة النبويّة والفقه والتصوّف وعلم الكلام. ولو كان في إمكاننا جمع المؤلّفات المكتوبة باللغة العربيّة إلى أيّامنا هذه لحقّقنا أنّ معظمها من الكتب الدينيّة وإن كان قسم منها لا يهتمّ بأمور الدين. وربّما يقولون لي: ما لنا وجميع هذه الكتب الدينيّة إذ إنّنا أردنا درس اللغة والأدب لا درس الدين في أصوله وفروعه؟ وأنتم محقّون بعض الشيء في اعتراضكم هذا غير أنّي أسألكم إعطائي تحديدًا للغة وللأدب لأنّه ليس

بالإمكان تحديد أيّ منها إلاّ بالنسبة لمجتمع معيّن وحضارة معيّنة. وإنّ اللغة العربيّة ليست إلاّ لغة هذا الشعب الذي أصبح في معظمه شعبًا إسلاميًا والأدب العربيّ ليس إلاّ أدبه.

ولكن هذا الحكم العامّ لا يفيدنا شيئًا ما لم نتمعّن أكثر فأكثر لنفهم ماذا كان الإسلام يعني لهذا الشعب، أو بعبارة أخرى، لنفهم ما هو تأثير الدين الإسلاميّ في حياته اليوميّة وفي أفكاره وفي حضارته كلّها. وهنا لا بدّ لنا من الرجوع إلى ينابيع الدين الإسلاميّ وخاصّة إلى القرآن لكي نتمكّن من الإجابة عن هذه الأسئلة.

إنّ المسلم عندما يقرأ القرآن يؤمن إيمانًا ثابتًا بأنّه يقرأ كلام الله وهو نظرًا لإيمانه هذا يرى كلّ واحدة من العبارات القرآنيّة وكأنّها متّشحة بالقدرة الإلهيّة. فتدخل هذه العبارات قلبه وعقله وتسيطر على ذهنه سيطرة الله القادر على كلّ شيء. ولكي تفهموا ما أعني بقولي هذا سأوجز لكم مفهوم كلام الله عند المسيحيّين. إنّ المسيحيّ عندما يقرأ الإنجيل أو كتابًا من كتب العهد القديم يؤمن أيضًا بأنّه يقرأ كلام الله ولكن المقصود بهذه العبارة أنّ الله ألهَمَ نبيًّا لكي يتكلّم باسمه. فالكتاب المقدّس وفقًا لإيمان المسيحيّ هو كلام الله ولكنّه وصل إليه بواسطة كلام الأنبياء والرسل. فالإنجيل مثلاً كلام الله ولكنّه أيضًا كلام لوقا ويوحنّا ومرقس ومتّى. وأمّا القرآن وفقًا لإيمان المسلم فهو ليس إلاّ كلام الله المُنزل الذي أوحى به حرفيًّا إلى محمّد فتولّى محمّد إذاعته في معاصريه. ولذا فإنّ سلطة عبارات القرآن وآياته على المسلمين هي سلطة الله عليهم.

ولكن ما هو مضمون القرآن؟ وما هي أبواب الفكر الإنسانيّ التي تكلّم عنها؟ من الواضح أنّ القرآن كتاب دينيّ قبل كلّ شيء وأعني بذلك أنّه كتاب يفسّر العلاقات بين العالم السماويّ والإنسان وخاصّة علاقات الله بالبشر وعلاقات البشر بالله. فبهذا التفسير يعرف المسلم ماهيّة الله بواسطة أفعاله التي يحقّقها الله رعاية للبشر من خَلْق وتدبير وقدرة وعلم ورحمة ومعونة ومحبّة وعهد واهتداء وشفاعة وكلام وآية وحساب ووعد بالجنّة ووعيد بالنار. وبهذا التفسير يعرف المسلم أيضًا ماهيّة المؤمن المثاليّ إذ يجد في القرآن تعدّدًا للفضائل التي يطلب منه أن يمارسها وأهمّها الإيمان والطاعة وتعدّدًا للرذائل التي يُطلب منه أن

يجتنبها وأهمّها الكفر والعصيان. فالمسلم إذاً يقرأ القرآن قراءة كتاب صلاة وتأمّل، قراءة من أراد تقوية صلاته بالله تعالى. ولقد أثّر هذه الصلات وهذا التأمّل في الحضارة العربيّة بقدر ما كان الأديب أو اللغويّ مسلمًا مؤمنًا وهذا التأثير قد يكون ضئيلاً وذلك عندما ينسى الكاتب أو المؤلّف كونه مسلمًا.

غير أنّ تأثير القرآن لا يقتصر على الحقل الدينيّ أي لا يقتصر على العبادات حسب قول أهل العلم بل إنّه يشمل أيضًا ما يسمّونه بالمعاملات أي علاقات الإنسان بالإنسان في هذه الدنيا. وفي هذا الباب الذي يسمّيه المعاصرون الأنتربولوجيّ نجد فصولاً كثيرة بيّن القرآن فيها ما هي طبيعة الكون بما فيه من الجماد والنبات والحيوان وطبيعة الإنسان بجسمه ونفسه وما هو المجتمع بما فيه من العلاقات العائليّة والسياسيّة والقضائيّة والاقتصاديّة وبيّن القرآن أيضًا ما هي الثقافة. ومن الواضح أنّ ما ورد في القرآن في كلّ باب من هذه الأبواب لا يكوّن بحثًا علميًّا في هذه الموضوعات. ذلك أنّ القرآن كتاب دينيّ فوق كلّ شيء ولكنّه يعطي المسلم الأصول التي تمكّنه من بناء علم صحيح بالاستناد إليها. فهذه هي النصوص القرآنيّة التي أثّرت تأثيرًا عظيمًا في كلّ أديب من الأدباء إن كان واعيًا هذا التأثير أم لم يكن. وعندما يتكلّم شاعر أو ناثر عن طبيعة الإنسان أو عن محبّة الرجل للمرأة أو عن المجتمع بما فيه من العلاقات السياسيّة والقضائيّة والاقتصاديّة علينا لنفهم ما قاله أن نرجع إلى ينبوع من ينابيع أفكاره وهو هذا الكتاب الذي يؤمن بأنّه كلام الله.

فلنفتح مثلاً كتاب الحيوان للجاحظ ولنقرأ صفحة أو صفحتين منه. وإليكم المقطع الأوّل منه (١ ـ ٢٠٤): «أعلم أنّ المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدّتها امتزاج الخير بالشرّ والضارّ بالنافع والمكروه بالسارّ والضعة بالرفعة والكثرة بالقلّة ولو كان الشرّ صرفا هلك الخلق أو كان الخير محضًا سقطت المحنة وتقطّعت أسباب الفكرة ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة» لتفسير نصّ الجاحظ لا بدّ من فهم معنى كلمة «المحنة» وكيف يفهم هذا المعنى مَن لم يقرأ النصّ التالي الوارد في القرآن: «أولائك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم». (٣ ـ ٤٩) إذًا على أستاذ الأدب العربيّ أن يعرف لدى تفسيره نصّ الجاحظ ما هو موقف المسلم من الكون ما هو موقفه من الخطيئة وما هي هذه المحنة التي يمتحن الله الناس بها.

ولنقرأ مقطعًا ثانيًا من كتاب الحيوان: «وللأمور حُكْمان: حكم ظاهر للحواسّ وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجّة وقد علمنا أنّ خزنة النار من الملائكة ليسوا بدون خزنة الجنّة وأنّ ملك الموت ليس بدون ملك السحاب... وجبريل الذي ينزل بالعذاب ليس بدون ميكائيل الذي ينزل بالرحمة». (١ - ٢٠٧) وأنّ تفسير هذا النصّ ليس ممكنًا إلاّ بالرجوع إلى ما يقوله القرآن والدين الإسلاميّ عن الموت والجنّة والنار والملائكة.

وفي الصفحة التالية من كتابه كتب الجاحظ ما يلي: «وقد قال تعالى: ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله - والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلّف من الحروف وإنّما يريد النعم والأعاجيب والصفات». ثمّ يقول الجاحظ: «وقد قال الله عزّ وجلّ - والتين والزيتون - ... فإن كنت إنّما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابسه ورطبه... وتقف من الزيتون على زيته والاصطباح به فقد أسأت ظنًّا بالقرآن وجهلت فضل التأويل». (١ - ٢٠٨، ٢٠٩) لقد عبّر الجاحظ في هذين النصّين عن رأيه في قضيّة مهمّة من قضايا علم الكلام، ولكي نفهم نصّه لا بدّ لنا من الخوض في تاريخ هذا العلم الذي يشبه علم اللاهوت (théologie) عند المسيحيّين. وهذه القضيّة ما هي إلاّ مشكلة معنى العبارات القرآنيّة. فإن قلنا إنّ هذه العبارات هي كلام الله بالذات يستحيل على الناس تفسيرها أو تأويلها. غير أنّ فئة من المسلمين وهي فئة المعتزلة قالت بالفرق بين كلام الله غير مخلوق والقرآن المخلوق فذهبوا إلى أنّ القرآن يمكن تأويله لكونه مخلوقًا إذ أنّه يوجد في عالم المخلوقات كما أنّ الإنسان يوجد أيضًا في هذا العالم. فكلمات القرآن وعباراته لها مفهومات في عالم المخلوقات إذًا، وبما أنّ الجاحظ من متكلّمي المعتزلة فهو يقول أيضًا بفضل التأويل.

ولا حاجة لنا إلى أن نطيل قراءة نصوص الجاحظ هذه بل علينا أن نلاحظ هنا أنّ تفسير النصّ الأخير أجبرنا على الرجوع إلى تاريخ فرقة من الفرق الإسلاميّة لفهم معتقداتها. وهذه الملاحظة تقودنا إلى الإقرار بضرورة درس تاريخ الفرق الإسلاميّة لأنّ مَن ليس له الإلمام بهذا التاريخ يعجز عن فهم تاريخ الشعوب الإسلاميّة بما في ذلك تاريخ الشعب العربيّ. ولنفتح مثلاً كتابًا من كتب التاريخ وهو كتاب البداية والنهاية لابن كثير ولنقرأ صفحات من

هذا الكتاب: «في سنة ثمان وسبعين ومئتين (للهجرة) تحرّكت القرامطة وهم فرقة من الزنادقة الملاحدة اتباع الفلاسفة من الفرس الذين يعتقدون نبوّة زرادشت ومردك وكانا يبيحان الحرمات... ويقال لهم الإسماعيليّة لانتسابهم إلى إسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق... ودعوا إلى إمام أهل البيت ويقال لهم الباطنيّة لأنّهم يُظهرون الرفض ويُبطنون الكفر المحض». (١١ - ١٦) - «وفي سنة خمس وأربعين وثلثمائة وقعت فتنة عظيمة بين أهل إصبهان وأهل قمّ بسبب سبّ الصحابة من أهل قمّ فثار عليهم أهل إصبهان وقتلوا منهم خلقًا كثيرًا ونهبوا أموال التجّار فغضب ركن الدولة لأهل قمّ لأنّه كان شيعيًّا». (١١ - ٢٣٠) - «وفي سنة ستّ وأربعين وثلثمائة وقعت فتنة بين أهل الكرخ وأهل السنة بسبب السبّ فقتل من الفريقين خلق كثير». (١١ - ٢٣٢) فلا بدّ لنا من تقصّي المعلومات إن نحن أردنا فهم هذه النصوص. لا بدّ لنا من البحث عن مذهب القرامطة والإسماعيليّة والرافضة والباطنيّة ولا بدّ لنا أخيرًا من الإجابة عن الأسئلة التالية: مَن هم أهل البيت؟ ما هو سبّ الصحابة؟ لماذا تقاتل الناس بسبب السبّ؟ وجميع هذه المعلومات يجدها الباحث في تاريخ الفرق الإسلاميّة. والمؤرّخ نفسه ينتسب إلى فرقة من الفرق وعلى مَن يريد قراءة كتب التاريخ قراءة عميقة أن يعرف إلى أيّ من الفرق ينتمي مؤلّف الكتاب الذي يقرأه. وابن كثير مثلاً لا يكتم انتسابه إلى مذهب أهل السنة والجماعة لا بل إلى مذهب أحمد بن حنبل بالذات وهو يغتنم كلّ فرصة ليعبّر عن بغضه للشيعة ويرى في الشيعة سبب كلّ بليّة من بلايا هذا العصر. كيف لا وهو يكتب: «في سنة إحدى وخمسين وثلثمائة دخل الروم إلى حلب وقتل من أصحاب سيف الدولة بن حمدان خلق كثير وكان سيف الدولة قليل الصبر ففرّ منهزمًا في نفر يسير من أصحابه... وسيف الدولة فيه تشيّع وميل إلى الروافض لا جرم أنّ الله لا ينصر أمثال هؤلاء... ولهذا لما ملك الفاطميّون بلاد مصر والشام وكان فيهم الرفض وغيره استحوذ الفرنج على سواحل الشام وبلاد الشام كلّها... وكلّ ذلك من بعض المعاصي والذنوب وإظهار سبّ خير الخلق بعد الأنبياء». (١١ - ٢٤٠) وقبل أن نصدّق مثل هذا الحكم على تاريخ سيف الدولة والفاطميّين يتوجّب علينا أن نذكر كوْن ابن كثير عدوًّا مبيّنًا لكلّ الذين لا يعتبرون ابن جنبل إمامًا لهم. وهذا مثل آخر يجعلنا ندرك ما هي قوّة تأثير

الانتساب الدينيّ في بعض الناس. يقول ابن الجوزيّ وهو أيضًا من تلاميذ ابن حنبل: «مِثْل أبي الفرج الأصبهانيّ لا يوثق به فإنّه يصرّح في كتبه بِمَا يوجب العشق ويُهوِّن شرب الخمر وربّما حكى ذلك عن نفسه ومن تأمّل كتاب الأغاني رأى فيه كلّ قبيح ومنكر» (١١ ـ ٢٦٣). فالمبالغة واضحة في هذا الحكم ولا يمكن فهمه إلاّ بالرجوع إلى درس مذهب ابن حنبل وتلاميذه.

إنّ قراءتنا صفحات من هذين الكتابين المشهورين في الأدب والتاريخ تدفعنا إلى الإقرار بتأثير الدين الإسلاميّ في المؤلّفين العرب وهذا الإقرار يقودنا إلى درس الدين الإسلاميّ لفهم مؤلّفاتهم. غير أنّكم قد تقولون لي: «مع أنّ هذا التأثير واضح كلّ الوضوح في العصور الماضية فإنّه يتوجّب علينا نحن طلاّب القرن العشرين ألاّ نبالي بمؤثّرات الدين عندما ندرس اللغة العربيّة وآدابها إذ إنّنا نريد الخروج من الطائفيّة ولا نقبل أن يفرّقنا الدين أكُنّا من المسلمين أم من المسيحيّين».

وسوف أجيب على هذا الاعتراض بإعطائكم مثلاً يُلقي بعض الأضواء على موضوع محاضرتنا مع أنّ هذا المثل مقتبس من نطاق غير نطاقنا.

لقد نشرت جريدة «الأوريان» أمس مقالاً عن الفِلم (Z). وهذا الفِلم كما يعلم الكثيرون منكم يصوّر الجوّ الخانق الذي يخيّم على بلد ترفض فيه الحرّيّة السياسيّة وأنّ قسمًا كبيرًا منه يظهر الأعمال التي يمكن أن يلجأ إليها الشعب في مثل تلك الظروف كالإضرابات والمظاهرات. ويصوّر الفِلم أيضًا الأعمال التي قد تلجأ إليها الحكومة من قمع وسجن وتعذيب[١].

هذا الفِلم الذي أراد البعض عرضه في بيروت منعته الرقابة منذ عدّة أشهر ولكن وزير الداخليّة سمح بعرضه منذ فترة وجيزة. وكان المراقبون الذين حالوا دون عرضه في بيروت يهدفون إلى إشاعة الأمن والسلام في لبنان فظنّوا أنّ منع عرضه هو أفضل وسيلة لتحقيق هدفهم الرامي إلى منع اللبنانيّين من التفكير بالإضرابات والمظاهرات ضدّ حكومتهم.

---

(١) إنّ فلم (Z) للمُخرج كوستا غرافا عرض في بيروت سنة ١٩٦٩ ممّا يسمح لنا بتأريخ إلقاء محاضرة الأب آلار في مثل تلك السنة.

ويجب في نظر أولئك المراقبين السكوت عن بعض الأسئلة وعدم إثارة بعض القضايا وبذلك ينسى الجميع الأسئلة والقضايا كلّها.

وإنّ سياسة السكوت هذه هي التي جعلت البلاد العربيّة قبل عام ١٩٦٧ لا تتكلّم إلاّ بأقلّ عدد ممكن عن المشكلات الحقيقيّة المتعلّقة بدولة إسرائيل وكأنّ السكوت بإمكانه أن يحلّ مشكلة ما.

وإنّ سياسة السكوت هذه هي نفس السياسة التي يطالب البعض باعتمادها في ما يختصّ بكتاب صادق جلال العَظم. ولقد طرح هذا الكتاب عدّة أسئلة تتعلّق بالدين الإسلاميّ وألقى الأضواء على بعض الاعتراضات بشأنه، ومع أنّ المؤلّف لم يطرح دائمًا أسئلته واعتراضاته بروح علميّة وطريقة موضوعيّة كما هو منتظر من أحد أساتذة الفلسفة فإنّ هناك حقيقة واقعة وهي أنّ قضايا دينيّة قد أثيرت وأنّ مصادرة الكتاب لا تشكّل إجابة عنها[1].

وهكذا الأمر بالنسبة للعلاقات القائمة بين الدين الإسلاميّ والثقافة العربيّة فلقد أظهرنا بالاعتماد على بعض الأمثلة العلاقات القويّة والمتعدّدة التي توثّقت خلال التاريخ بين الدين الإسلاميّ والثقافة العربيّة. وقلنا إنّه بفضل هذه العلاقات تكوّنت الأمّة الإسلاميّة وهي نوع من المجتمعات المتطبّعة بدين الإسلام. وإنّ البلاد العربيّة في عالمنا اليوم - شأنها في ذلك شأن جميع البلاد الأخرى - مدفوعة إلى التخلّي عن فكرة إيجاد مجتمع ينظّم الدين كلّ أموره.

وبالنسبة للمجتمع اللبنانيّ فما زالت الطائفيّة إرث هذا المجتمع الذي يتمّ باسم الدين فيه كلّ شيء. فإذا أردنا أن يتخلّص لبنان من تركيبه القديم الذي لا ينسجم مع العالم الحديث يتوجّب علينا أن نواجه الأمور بصراحة لأنّ تجاهل المشكلات أو التصرّف وكأنّها لا توجد فعلاً لا يُعتبران أفضل وسيلة لتحقيق غايتنا. على العكس من ذلك إنّ مواجهة الواقع مواجهة صريحة وتحليله بدقّة والبحث عن طرق تحسينه هي الوسيلة الفُضلى.

ومواجهة الواقع بصراحة تقتضي قبل كلّ شيء الإقرار بأنّ طابع اللغة العربيّة وآدابها هو طابع إسلاميّ وهذا واقع يجب قبوله. لأنّ نسبة ما كتبه

---

(١) صَدَر كتاب صادق جلال العظم: نقد الفكر الدينيّ في دار الطليعة في بيروت سنة ١٩٦٩.

باللغة العربيّة أناسٌ مسلمون متأثّرون بدينهم تأثيرًا قويًّا تتعدّى دون أي شكّ التسعين بالمئة من مجموع الإنتاج الأدبيّ.

وهذا الواقع يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ليس بالنسبة للدراسات والأبحاث فحسب بل بالنسبة للتدريس أيضًا. وليس من حسن التربية في شيء على الإطلاق أن نُعلّم المسيحيّين مثلاً اللغة العربيّة والأدب العربيّ مؤكّدين لهم دون تمييز أنّهم يتعلّمون لغتهم وأدبهم. وإنّ الصراحة تقتضي اطلاعهم على أنّ هذه اللغة وهذا الأدب متأثران تأثرًا عميقًا بدين غير دينهم متيحين لهم بذلك الإفادة من هذه الفرصة لدراسة الدين الإسلاميّ.

وإنّه لَمن المضرّ أيضًا بالقدر ذاته أن نجعل الشباب المسلم يعتقد بأنّ اللغة والأدب اللذين يتعلّمها هما لغة وأدب عربيّان فقط. بل يجب على العكس من ذلك أن نجعلهم يَعون تأثير دينهم في هذه الحقول الثقافيّة لكي يتفهّموا أكثر فأكثر الصعوبات التي يواجهها غير المسلمين حين يبذلون الجهد لاستيعاب كلّ نتاج الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

لا يكفي من ناحية ثانية أن نلاحظ وجود هذه العلاقات بين الإسلام من جهة واللغة والأدب العربيّين من جهة أخرى. بل يجب أيضًا تحليل هذه العلاقات بغية استخلاص كلّ ما يدخل ضمن نطاق أحد هذين الحقلَين: وعليه أن نميّز كلّ ما يتعلّق بعلوم اللغة وتاريخ الأدب وتاريخ الفكر من الأمور التي تتعلّق بالدين الإسلاميّ. وبالاعتماد على هذا التمييز الأساسيّ فقط يتمكّن المفكّرون من دراسة اللغة العربيّة والأدب العربيّ دراسة علميّة.

لكن هذا التمييز يفترض دون أيّ شكّ معرفتنا بالدين الإسلاميّ لكي نتمكّن من الوقوف على كلّ ما ورد عند المؤلّفين الذين تناولوا اللغة العربيّة أو تاريخ الأدب العربيّ أو تاريخ الفكر من أفكار صدرت عن إيمانهم بالإسلام وتأثّرت به من ثمّ تأثّرًا كبيرًا.

ولنضرب أمثلة على ذلك: عندما نرى أثناء مطالعتنا كتب اللغة أنّ اللغويّين العرب يقولون بالتوقيف، مؤكّدين أنّ الله أوحى بهذه اللغة على مرّ الأجيال وحتّى عصر محمّد، فمن الضروريّ أن نعيد هذا التأكيد إلى تأثير الدين الإسلاميّ وخاصّة إلى مفهوم الوحي لدى المسلمين. وعليه يجب ألاّ يُعتبر هذا

الرأي رأيًا يتعلّق بعلم اللغة. وهكذا الأمر عندما يعلن بعض المؤلّفين القدامى أو المحدثين أنّ لغة القرآن هي نموذج - وستظلّ دائمًا كذلك - لكلّ ما يمكن أن يكتب باللغة العربيّة، ويجب أن نعلم أنّ مثل هذه الفكرة مصدرها الإيمان بالإسلام لا علم اللغة. ويجب أن نعلم أيضًا أنّ هذه الفكرة، وإن كانت تأتلف مع مفهوم الوحي الذي هو إملاء حرفيّ أنزله الله باللغة العربيّة - ممّا يؤدّي إلى القول بأنّ لغة القرآن هي لغة إلهيّة - يجب أن نعلم أنّ هذه الفكرة لا قيمة لها في علم اللغة. لأنّ علم اللغة إذا شاء أن يكون علمًا حقيقيًّا عليه أن يعتبر أنّ اللغات هي في حالة تطوّر مستمرّ دون أن يستثني من ذلك حقبة من الحقبات أو كتابًا من الكتب لكونهما يمتازان عن غيرهما. من الضروريّ أن يصار إلى مثل هذا التمييز المتعلّق باللغة العربيّة إذ يتوقّف عليه إلى حدّ كبير مستقبل اللغة العربيّة كلغة عالميّة. ولقد حال حتّى يومنا هذا عدم تمييز الأفكار الدينيّة من الأفكار اللغويّة دون قيام العرب بدراسة لهجاتهم العاميّة دراسةً علميّة، كما أنّه أدّى إلى عدم تقبّل فكرة تطوّر اللغة الفصحى.

وتنجم من ذلك صعوبات عظيمة تحول دون إيجاد طرق تربويّة عقلانيّة لتدريس اللغة العربيّة. ذلك أنّ معظم الناس يريدون تعليم الأولاد اللغة العربيّة في جميع مراحلها منذ القرن السابع إلى القرن العشرين دون أي تمييز وكأنّها لغة ثابتة لم تتطوّر بتاتًا. وبالإضافة إلى ذلك فهم لا يأخذون بعين الاعتبار اللغة التي يتكلّم الأولاد بها في حياتهم اليوميّة.

وفي ما يختصّ بتاريخ الأدب العربيّ فقد رأينا كيف أنّ الأحكام التي أطلقت على شعراء العرب الأوّلين والأحكام التي أصدرها ابن الجوزيّ على كتاب الأغاني كانت في واقع الأمر أحكامًا دينيّة. ولربّما هنالك نقطة هامّة تجدر الإشارة إليها وهي تخصيص حيّز كبير لتدريس الشعر في الأدب العربيّ، وليس من المستبعد أن يرجع حبّ العرب للشعر - ولا سيّما عندما يقترن ذلك باحتقار النثر - إلى المفهوم الإسلاميّ القائل بأنّ نثر القرآن لا يمكن تقليده، فلماذا والحالة هذه يقرأ الإنسان المؤلّفات النثريّة عندما يستطيع أن يقرأ المرّة تلو المرّة نثر القرآن الذي بلغ مرتبة الكمال لأنّ الله قد أوحى بنصّه؟ وإنّ القدرة على تمييز الأحكام الناجمة عن الدين من الأحكام الأخرى تقتضي أن يقف الإنسان

موقفًا متحرّرًا عندما يدرس الأدب العربيّ الموروث كلّه لكي يجعله أكثر فائدة لتنشئة الإنسان المعاصر.

واعتقد أنّني قد أجبت بكلّ هذا عن الاعتراض القائل بأنّ ليس هناك من ضرورة تحتّم على طلاّب الأدب العربيّ أن يلمّوا بالعلوم الإسلاميّة وأنّ الدراسات العربيّة، سواء أكانت لغويّة أم أدبيّة تاريخًا للفكر أم تاريخًا صرفًا، تلزمنا بمعرفة مبادئ الدين الإسلاميّ معرفة دقيقة. ولكن بما أنّكم طلاّب في فرع اللغة العربيّة وآدابها فإنّ هذه المعرفة ليست بالنسبة لكم هدفًا بحدّ ذاتها. ويجب ألاّ تؤدّي - أكان الأمر يتعلّق بالمسيحيّين أم بالمسلمين - إلى احتقار الأفكار الدينيّة بل يجب أن تؤدّي إلى تمييزها من علوم اللغة والأدب وذلك بغية تحديد ميادينها وجعلها مستقلّة عن بعضها البعض، وأنّ هذه المعارف الأوليّة المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة والتي يتلقّاها المسيحيّون خاصّة في لبنان يجب أن تهدف إلى إزالة كلّ الأحكام المغلوطة والمسبقة لكي تتيح لهم أن يتفهّموا أحسن من ذي قبل ثقافة إخوانهم المسلمين. والمثل الأعلى هو أن يبدأ في مرحلة الدراسة إعداد الجميع مسيحيّين ومسلمين لتفهّم أمور الدين، فيجب إذًا إعداد المسيحيّين لتفهّم أمور الدين الإسلاميّ وإعداد المسلمين لتفهّم أمور الدين المسيحيّ ولكن من الضروريّ أن يكون هذا الإعداد موضوعيًّا يشجّع التقارب بين الجميع مع احترام الصفات المميّزة لدى كلّ فئة.

وأتمنّى في الختام أن تتمكّنوا بفضل دروسكم في هذا المعهد من أن تصبحوا أساتذة في اللغة العربيّة وآدابها أساتذة قادرين على إعداد طلاّبكم إعدادًا سليمًا يمكّنهم من الدراسة العلميّة في هذه المجالات».